This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
3 896 193

Ex-libris
Charles Atwood
Kofoid

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID

Die

Naturwiſſenſchaft

in ihrem Einfluß

auf

Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie.

Die

Naturwissenschaft

in ihrem Einfluß

auf

Poesie, Religion, Moral und Philosophie.

Von

Dr. Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1855.

LEES-MUSEUM
BIBLIOTHEEK
TE AMSTERDAM

Die Natur bleibt ewig respectabel, ewig bis auf einen gewissen Punkt erkennbar, ewig dem Verständigen brauchbar. Sie wendet uns gar mannichfaltige Seiten zu; was sie verbirgt, deutet sie wenigstens an; dem Beobachter wie dem Denker gibt sie vielfältigen Anlaß, und wir haben Ursache, kein Mittel zu verschmähen, wodurch ihr Aeußeres schärfer zu bemerken und ihr Inneres gründlich zu erforschen ist.

Goethe.

CB478
F7

Vorwort.

Selten hat eine Behauptung mit Recht solchen Anstoß erregt, wie die des berühmten göttinger Physiologen Rudolf Wagner, daß es möglich sei, Glauben und Wissenschaft nebeneinander ablaufen zu lassen, im Glauben ein Anderer zu sein, als mit der wissenschaftlichen Ueberzeugung. „In Sachen des Glaubens", rühmte Wagner von sich, „liebe ich den schlichten, einfachen Köhlerglauben am meisten, in wissenschaftlichen Dingen rechne ich mich zu Denen, welche gern die größte Skepsis üben." (Zuerst in der augsburger „Allgemeinen Zeitung" vom 20. Jan. 1852 und später wiederholt in der Abhandlung „Ueber Wissen und Glauben, mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz", Göttingen 1854.)

M374807

Zur Ehre der Naturforscher müssen wir annehmen, daß es den meisten mit dieser eigenthümlichen Art „doppelter Buchhaltung" gegangen sein wird, wie Lotze, der bekennt, kein Verständniß für dieselbe zu haben. „In der Naturwissenschaft", sagt Lotze, „diesem Princip zu folgen und für die Trostlosigkeit seiner Resultate schadlos zu halten, indem man im Glauben ein anderes Resultat umfaßt, hat mir stets eine unwürdige Zersplitterung der geistigen Kräfte geschienen. Ich begreife die Foderung, daß man jeden Kreis von Gegenständen nach der eigenthümlichen Natur derselben bearbeiten soll, und daß es voreilig ist, höchste ethische und religiöse Gesichtspunkte unmittelbar zur Erklärung hinzuziehen, wo es sich um vielfach vermittelte und abgeleitete Vorgänge handelt. Ich verstehe auch, daß menschliche Wissenschaft Lücken haben muß, und daß es uns schwerlich je gelingen wird, die Ansicht der Welt, die wir vom ethischen Standpunkte aus uns bilden können, in stetigen Zusammenhang mit der andern zu bringen, die wir uns, vom Einzelnen der Erfahrung und von seinen speciellen Gesetzen ausgehend, auf einem regressiven Wege zusammensetzen. Aber unmöglich können wir uns dabei beruhigen, daß

eine dieſer Auffaſſungen in principiellem Widerſtreit mit der andern ſteht, daß das Erkennen etwa gerade Dasjenige als unmöglich darſtellt, was der Glaube als nothwendig anſehen muß. Man kann die Unmöglichkeit eines wiſſenſchaftlichen Beweiſes für die Unſterblichkeit einſehen und dennoch an ſie glauben; aber vorzugeben, man ſei von der Unmöglichkeit der Unſterblichkeit oder der Freiheit wiſſenſchaftlich überzeugt und dennoch zu verlangen, daß man ſie glaube, dies iſt ein widerſinniges Spiel. Was ſollte uns die Wiſſenſchaft helfen, wenn ſie für unſer ganzes geiſtiges Leben das Reſultat hätte, daß einzelne große Gedankenrichtungen in uns ohne Vermittelung und Einheit nebeneinander arbeiteten, wie etwa Krummzapfen und Räder in einer Maſchine jedes nach ſeiner Art arbeiten, und wiſſen Keines von dem Andern? Eine ſolche Theilung der Meinungen daher, wie ſie uns vorgeſchlagen wird, können wir nicht eingehen. Zeigte es ſich, daß unſere Erkenntniß mit Nothwendigkeit zu Reſultaten kommt, die jene Poſtulate der ſittlichen Vernunft ausſchließen, ſo bliebe uns nur übrig, entweder auch im Glauben Freiheit und Unſterblichkeit aufzugeben, oder wenn wir ſie retten wollen, in

der scheinbar sichern und vollendeten Wissenschaft dennoch Irrthümer zu vermuthen, die unserer Aufmerksamkeit vorläufig entgehen."

Dieser Stimme haben sich auch andere Naturforscher angeschlossen. Virchow sagt z. B., daß es wenige Naturforscher geben wird, welche nach Wagner'scher Weise „im Stande sind, ihr religiöses und naturwissenschaftliches Bedürfniß unabhängig voneinander zu befriedigen und sich zu verschiedenen Zeiten gleichsam wie zwei verschiedene Individuen zu verhalten. Die meisten werden der Begierde nicht widerstehen können, ihre religiösen und naturwissenschaftlichen Ueberzeugungen in Einklang zu setzen, und es dürfte wol nicht zweifelhaft sein, daß für einen ernsthaften Geist kaum eine Wahl bleiben kann". (S. 10—14 der Wagner'schen Abhandlung „Ueber Wissen und Glauben".)

Rudolf Wagner, der diese Urtheile selbst anführt, ist hartnäckig genug, ihnen gegenüber bei seiner „unwürdigen Zersplitterung der geistigen Kräfte" zu beharren. Denn er sagt: „Selbst auf die Gefahr hin; für einen bedenklichen «doppelten Buchhalter» oder für einen «unernsthaften Geist» gehalten zu werden, wage ich doch beiden Männern gegenüber nicht nur

meinen Standpunkt festzuhalten, sondern zugleich für völlig berechtigt, ja vielleicht für den einzig berechtigten zu halten." („Ueber Wissen und Glauben", S. 14.)

Wir unsererseits können in das Verdammungsurtheil über Wagner's Coordination des Köhlerglaubens und der Wissenschaft, — am schärfsten ausgesprochen von Karl Vogt in der Streitschrift gegen Wagner über „Köhlerglaube und Wissenschaft" (Gießen 1855) und von Eduard Zeller im „Deutschen Museum" von Prutz (1855, No. 11) — nur einstimmen. Denn blinder Autoritätsglaube und frei forschende Wissenschaft sind zwei von Grund aus verschiedene Dinge. Wer also ein aufrichtiger Bibelgläubiger ist, wer sich auf göttliche, übernatürliche Offenbarung beruft, der kann die der geoffenbarten Lehre widerstreitende naturwissenschaftliche Wahrheit nicht ernstlich anerkennen; wer aber ein aufrichtiger Wissenschaftsfreund ist, kann wiederum die der Wissenschaft widerstreitenden Offenbarungslehren nicht als wahr gelten lassen. Hier heißt es also nicht: sowol Köhlerglaube, als auch Wissenschaft! sondern: entweder Köhlerglaube, oder Wissenschaft! Die Aufnahme beider nebeneinander und mit gleicher Geltung in den Geist ist ebenso von Natur un-

möglich, als es unmöglich ist, einen und denselben Gegenstand zugleich zu lieben und zu hassen, ein und dieselbe Frage zugleich zu bejahen und zu verneinen. „Niemand kann zween Herren dienen. Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben; oder wird einem anhangen und den andern verachten", sagt die Bibel. (Matth. 6, 24.) Diese schlichte Wahrheit hätte der köhlergläubige Wagner auf sich anwenden sollen, und er wäre nicht dem Verdachte, daß es ihm weder mit dem Wissen, noch mit dem Glauben Ernst ist, verfallen.

Unsere vorliegende Schrift, von der Einheit und Unzertrennbarkeit des Geistes ausgehend und demzufolge die Nothwendigkeit anerkennend, Glauben und Wissen miteinander in Einklang zu bringen, hat es versucht, die Uebereinstimmung desjenigen Glaubens, der ein wirkliches und wahres Bedürfniß der Menschheit ist, mit derjenigen Wissenschaft, die echt und wohlbegründet ist, nachzuweisen. Sie zeigt, daß ein Widerspruch zwischen der streng naturwissenschaftlichen Anschauung vom Kosmos und der durch die höhern, ideellen Interessen der Menschheit gefoderten Weltanschauung durchaus nicht besteht, daß folglich die Nothwendigkeit einer doppelten Buchführung ganz wegfällt.

Aesthetische, moralische, religiöse und philosophische Weltanschauung haben, wie wir nachgewiesen, von echter Naturwissenschaft nicht nur nichts zu fürchten, sondern gewinnen bedeutend durch die Anerkennung ihrer Resultate. Wir maßen uns nicht an, den Gegenstand, der einer der Untersuchung würdigsten und wichtigsten für unsere Zeit ist, erschöpft zu haben, aber, dessen sind wir uns bewußt, unsere Lösung des Streites zwischen Glauben und Wissen ist keine sophistische.

Wir stimmen mit Wagner darin überein, daß die Naturwissenschaft „bei einer ernsten Vertiefung in ihren Gegenstand nicht zu Resultaten kommen kann, welche sie in den Verdacht bringen müssen, die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören". („Menschenschöpfung und Seelensubstanz", S. 29.) Aber, daß die Naturwissenschaft, um nicht in diesen Verdacht zu kommen, die biblische Abstammung der Menschen von Einem Paare und den biblischen Dualismus zwischen Leib und Seele zum Resultat haben müsse*), dies be-

*) S. „Menschenschöpfung und Seelensubstanz", S. 14; „Ueber Wissen und Glauben", S. 30.

ſtreiten wir. Die ſittliche Grundlage der geſellſchaftlichen Ordnung hat gar nichts mit der Frage zu thun, ob die Menſchen von einem, oder von mehren Stammpaaren abſtammen. Auch wenn man urſprünglich verſchiedene Racen annimmt, iſt z. B. die Sklaverei damit nicht gerechtfertigt*), ſo wenig, als durch die vom Menſchen verſchiedene Abſtammung der Thiere die Thierquälerei gerechtfertigt iſt. Und, was zweitens den Dualismus zwiſchen Leib und Seele betrifft, ſo haben wir gezeigt, daß die Phyſiologie durch Beſtreitung deſſelben keineswegs die Moral gefährdet, daß die moraliſchen Poſtulate: Freiheit und Unſterblichkeit, vielmehr den Monismus zur Vorausſetzung haben, da nur ein urſprüngliches Weſen aus einem Guße, nicht aber ein Erdenkloß, dem von außen eine Seele eingehaucht worden iſt, alſo ein Compoſitum, frei und unſterblich ſein kann.

Jedoch damit, daß wir die echte Naturwiſſenſchaft als ungefährlich für die höhern, ideellen

*) Wagner nennt die Annahme mehrer Adams „ein Reſultat, das insbeſondere den Sklavenhaltern als das erwünſchteſte erſcheinen muß". („Menſchenſchöpfung und Seelenſubſtanz", S. 15.)

Intereſſen der Menſchheit nachgewieſen haben, damit haben wir nicht ſagen wollen, daß Alles, was ſich in unſerer Zeit für echte Naturwiſſenſchaft ausgibt, echt ſei. Wir haben vielmehr eine Richtung in derſelben bezeichnet, mit welcher die religiöſen und moraliſchen Foderungen allerdings nicht zuſammen beſtehen können, nämlich die materialiſtiſche, ohne daß wir darum zum Wagner'ſchen Dualismus, als zu einem Gegengift, unſere Zuflucht hätten nehmen müſſen.

Der Materialismus, der, alle Zweckurſachen leugnend, die blos wirkenden ſtofflichen Urſachen zum Letzten, Alles Erklärenden macht, iſt uns ebenſo unwahr und ebenſo wenig mit den religiös-ſittlichen Intereſſen der Menſchheit verträglich, wie der Wagner'ſche Dualismus zwiſchen Materie und Geiſt. Ob der Menſch ganz und gar nur aus chemiſchen Atomen, oder ob er aus Leib und Seele zuſammengeſetzt ſei, — Beides kommt im Grunde auf Eins hinaus; denn in beiden Fällen iſt er nichts Einheitliches und Urſprüngliches, ſondern ein Compoſitum, das in ſeine Beſtandtheile einſt wieder auseinander gehen muß, wie es einſt aus dieſen zuſammengeſetzt worden iſt.

Dieſen beiden falſchen Richtungen, der materialiſtiſchen und dualiſtiſchen gegenüber, wird

man in vorliegender Schrift den wahren Standpunkt bezeichnet finden, von dem aus allein eine ebenso den naturwissenschaftlichen Thatsachen, wie den religiös-sittlichen Postulaten entsprechende Weltanschauung möglich ist.

Berlin, 1855.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Der Einfluß der Naturwissenschaft auf die geistigen Gebiete	1
I. Einfluß der Naturwissenschaft auf die Poesie	13
II. Einfluß der Naturwissenschaft auf die Religion	51
III. Einfluß der Naturwissenschaft auf die Moral	109
IV. Einfluß der Naturwissenschaft auf die Philosophie	163

Der
Einfluß der Naturwissenschaft
auf
die geistigen Gebiete.

Der Einfluß der Naturwiſſenſchaft auf das Leben iſt unbeſtritten, wofern man unter Leben, wie gewöhnlich geſchieht, die materielle Seite unſerer irdiſchen Exiſtenz verſteht. Jeder Gebildete weiß, welche Fortſchritte das Fabriken- und Maſchinenweſen der Mechanik zu verdanken hat, wie durch Dampfmaſchinen, Eiſenbahnen und elektromagnetiſche Telegraphen der Verkehr befördert worden iſt, welch mächtigen Einfluß die Chemie durch Erkenntniß der Urſtoffe und ihrer Verbindungen auf die Induſtrie, den Bergbau und die Landwirthſchaft gewonnen, endlich wie wirkſam die phyſiologiſche Erkenntniß des Organismus zur Erweiterung und Verbeſſerung der Heilkunde beigetragen hat. Man braucht ſich nur vorzuſtellen, wie ein Alter, der heutzutage aus ſeinem Grabe auferſtünde, ſich wundern würde, wenn er unter uns träte, unſere Technik, unſere Reiſewege, unſern Transport zu Waſſer und zu

Lande, unsere Raum- und Zeitüberwindung durch Verkehrsbeschleunigung sähe, und man wird den Abstand der neuen von der alten Welt ermessen können, der durch die Riesenfortschritte der Naturwissenschaft in allen ihren Zweigen hervorgebracht worden.

Doch nicht so unbestritten, als der Einfluß au das materielle Leben, steht der Einfluß der Naturwissenschaft auf die geistigen Gebiete da. Er wird zwar nicht geleugnet, aber er wird für einen verderblichen und zerstörenden ausgegeben. Theologen haben sich beklagt, daß die moderne Naturwissenschaft die Religion und den Glauben untergrabe; Poeten haben sie beschuldigt, daß sie der Poesie nachtheilig sei, den poetischen Sinn vernichte; Moralisten schreiben ihr das Versinken unserer Zeit in Materialismus und Bestialismus zu; Philosophen legen ihr die Abwendung der Menschheit von der Metaphysik zur Last.

Solche harte Anklagen und Beschwerden sind wol Veranlassung genug, einmal näher den Einfluß der Naturwissenschaft auf die geistigen, ideellen Lebensgebiete in Augenschein zu nehmen, einmal zu fragen, ob und inwieweit die Fortschritte der Naturwissenschaft mit den Foderungen der Poesie, Moral, Religion und Philosophie vereinbar seien.

Will man wissen, ob zwei Begriffe miteinander

vereinbar sind oder einander widerstreiten, so hat man vor allen Dingen den Inhalt, d. h. die wesentlichen Merkmale der Begriffe zu untersuchen und miteinander zu vergleichen. Solche Begriffsverbindungen, wie: hölzernes Eisen, rother Geist, mitleidige Grausamkeit u. s. w. sind nur darum widersinnig und leuchten auf den ersten Anblick als widersinnig ein, weil der Inhalt, die wesentlichen Merkmale der verbundenen Begriffe, ein widersprechender ist.

Wie aber mit Begriffen, ebenso verhält es sich mit ganzen Sphären, mit ganzen Wissenschaften oder Lebensgebieten, wenn es sich um die Frage handelt, ob dieselben miteinander vereinbar seien, oder einander ausschließen, einander widersprechen. Man muß, um sich hierüber klar zu werden, vor allen Dingen den wesentlichen Inhalt eines jeden der zu vergleichenden Gebiete abgesondert betrachten und dann zusehen, ob sie zueinander stimmen. Wer weder die naturwissenschaftliche Weltanschauung genau kennt, noch auch die der Poesie, Moral, Religion und Philosophie, — wie will der ein richtiges, gründliches Urtheil darüber gewinnen, ob die erstere mit den letztern verträglich sei oder nicht? Der Streit über den Einfluß der Naturwissenschaft auf die geistigen Gebiete, auf Poesie, Religion, Moral

und Philoſophie, iſt unſers Erachtens nur daraus entſtanden, daß man weder über die Grenzen der Naturwiſſenſchaft, noch über die weſentlichen Foderungen der genannten geiſtigen Gebiete übereinſtimmende Anſichten hatte. Es läßt ſich allerdings nicht leugnen, daß, wenn man die Grenzen der Naturwiſſenſchaft, wie einige moderne Naturforſcher gethan, über die Gebühr ausdehnt, wenn man ihr erlaubt, über Dinge abzuurtheilen, die über ihr Gebiet hinaus liegen und die ſie darum mit ihren Erkenntnißmitteln nicht erreichen kann, ein Conflict zwiſchen ihr und den Ausſagen der Poeſie, Moral, Religion und Philoſophie entſtehen muß. Andererſeits läßt ſich ebenſo wenig verkennen, daß, wenn die letztgenannten Sphären ihre wahre Aufgabe misverſtehen und ſie in etwas Anderes ſetzen, als worin ſie wirklich liegt, ſie ihrerſeits gegen die naturwiſſenſchaftlichen Wahrheiten verſtoßen müſſen. Dagegen zweifeln wir auch nicht, daß, wenn man den Inhalt und Umfang der genannten Gebiete richtig erkennt, man zu der Ueberzeugung kommen muß, daß ſie einander nicht nur nicht ausſchließen und widerſprechen, ſondern ſogar aufs beſte und ſchönſte miteinander harmoniren. Und zu dieſer Ueberzeugung unſer Scherflein beizutragen wollen wir im Folgenden verſuchen.

Die Naturwiſſenſchaft läßt ſich mit den genannten, geiſtigen Gebieten ebenſo nach ihrer *ſubjectiven*, als nach ihrer *objectiven* Seite, d. h. ebenſo in Hinſicht des in ihr thätigen *Erkenntnißorgans*, als in Hinſicht des *Gegenſtandes*, der damit erkannt wird, vergleichen, und wir werden daher auf Beides Rückſicht nehmen.

Zu ihrem *Object* hat die Naturwiſſenſchaft — wir ſprechen hier ausdrücklich von ihr als einem Ganzen, nicht von den einzelnen naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen, die ſich auf beſondere Kreiſe der Natur beziehen — alſo zu ihrem *Object* hat die Naturwiſſenſchaft die *Naturordnung*, den geſetzmäßigen Zuſammenhang der Naturreiche oder den *Kosmos*, wie es Alexander von Humboldt nennt. Um daher mit Recht behaupten zu können, daß die Naturwiſſenſchaft der Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie nachtheilig ſei, müßte man erſt beweiſen, daß die durch die letztern geſoderte Weltanſchauung mit der durch die erſtere erkannten nicht zuſammen beſtehen könne. Dies wird ſich aber ſchwerlich beweiſen laſſen.

Nur, wenn man beſtimmte, *geſchichtliche* Formen der Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie, die ſelbſt nur bei noch mangelhafter Naturerkenntniß entſtehen konnten, für das *Weſen* der-

ſelben hält, wenn man z. B. in der Poeſie Mythen, in der Religion Wunderglauben, in der Moral Ausſicht auf künftige Wiedervergeltung in Himmel und Hölle, in der Philoſophie aprioriſche Weltconſtruction für weſentlich anſieht, — dann freilich hat es ſeine Richtigkeit, daß die moderne Naturwiſſenſchaft der Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie gefährlich ſei; denn ſie läßt keine Mythen, keinen Wunderglauben, keinen Himmel und keine Hölle, keine hohlen Speculationen aufkommen.

Aber jene hiſtoriſchen Formen der Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie ſind keineswegs identiſch mit dem Weſen derſelben. Poeſie kann beſtehen auch ohne Mythologie, Religion auch ohne Aberglauben, Moral auch ohne Hoffnung auf künftigen Lohn und Furcht vor künftiger Strafe, Philoſophie auch ohne aprioriſche Conſtructionen. Mit falſchen, geſchichtlichen Formen einer Gattung hört nicht das Weſen derſelben auf.

Mit weit größerm Rechte, als man der Naturwiſſenſchaft vorwirft, ſie untergrabe die Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie, könnte man den falſchen geſchichtlichen Formen dieſer Gebiete vorwerfen, daß ſie lange Zeit das Aufkommen der echten, wahren Naturerkenntniß gehindert haben.

Solange man z. B. die Sterne als Götter anbetete, wie konnte da astronomische Betrachtung der Himmelskörper aufkommen. Die Bewegungen der Götter lassen sich nicht mathematisch berechnen und, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, vorausverkündigen. Ein Kopernicus, Kepler, Newton konnten erst dann auftreten, als die alte Götterwelt bereits vom Throne gestürzt war. Ein Franklin konnte den Blitzableiter erst erfinden, als keine religiöse Scheu mehr vor Donner und Blitz als vor Kundgebungen eines erzürnten Gottes stattfand; denn drohende Willensäußerungen der Götter sucht man durch Gebete und Opfer abzuwenden, zerstörende Naturgewalten hingegen durch andere Naturgewalten abzuleiten.

Nicht blos nicht die richtige Erkenntniß, sondern auch nicht die richtige praktische Behandlung und Benutzung der Natur konnte aufkommen, solange als der Aberglaube noch eine welthistorische Macht war. Hatten doch nicht blos im Mittelalter, sondern selbst noch in der neuern Zeit alle großen Entdecker und Erfinder Kämpfe mit der auf die Autorität der Bibel sich berufenden Naturanschauung zu bestehen, und nur langsam konnte das Licht der Naturwissenschaft in die gläubige Menge eindringen.

Mit der Geschichtswissenschaft ist es ebenso be-

wandt. Auch dieſe konnte erſt eine andere, wahrere werden, als die Heroen der Geſchichte, die welthiſtoriſchen Individuen, die großen Staatsgründer, Geſetzgeber, Religionsſtifter u. ſ. w. nicht mehr mit abergläubiſchen Augen als übernatürliche Götterſöhne angeſehen wurden. Ja, nicht blos die Geſchichtswiſſenſchaft, ſondern auch der praktiſche Fortſchritt in der Geſchichte hing davon ab, daß die für übernatürliche Offenbarungen gehaltenen Lehren und Anordnungen der welthiſtoriſchen Individuen auf ihren wahren, natürlich menſchlichen Urſprung zurückgeführt wurden, wo man dann erkannte, daß ſie zeitlich zwar nothwendig, für dasjenige Volk und diejenige Periode der Entwickelung, in denen ſie entſtanden, berechtigt und heilſam waren, daß ſie aber für eine ſpätere, fortgeſchrittene Zeit, für eine auf höherer Stufe angelangte Cultur keine Verbindlichkeit mehr haben können. Solange dieſes Bewußtſein noch nicht erwacht war, ſolange noch blinder Autoritätsglaube die Menſchheit beherrſchte, ſo lange konnte weder wahre Geſchichtswiſſenſchaft, noch wirklicher Fortſchritt in der Geſchichte aufkommen; denn, wo zeitliche, menſchliche Offenbarungen und Anordnungen für ewige, göttliche angeſehen werden, wo jedes Volk ſeine Religion und Geſetzgebung für die allein wahre, weil durch

übernatürliche, göttliche Offenbarung gegebene, anſieht, wie ſoll da wahre Geſchichtswiſſenſchaft und praktiſcher Fortſchritt in der Geſchichte möglich ſein? Muß da nicht der Jude ewig Jude und der Mohammedaner ewig Mohammedaner bleiben? —

Nach dieſen allgemeinen einleitenden Worten gehen wir nun zur Betrachtung des Einfluſſes der Naturwiſſenſchaft auf die genannten geiſtigen Gebiete im Beſondern über.

I.

Einfluß der Naturwissenschaft

auf

die Poesie.

Es kann der Naturwissenschaft nicht zum Vorwurf gereichen, wenn sie einigen Stoff vernichtet, welcher bisher von den Dichtern benutzt wurde. Wenn unsere Dichterwelt noch nicht vollen Ersatz erhielt für dergleichen Verluste, so würden die Klagen darüber doch schlecht überlegt sein; denn die Hauptsache bleibt doch, daß unser geistiges Dasein durch die Einsicht, welche Irrthümer vernichtet, erhöht und veredelt wird; alle solche Verluste werden übrigens für den wahren Dichter nicht viel zu bedeuten haben, aber können freilich peinlich sein für die nicht wenigen Pfleger der Dichtkunst, welche meinen, einen an sich unbedeutenden Gedanken dadurch poetisch gemacht zu haben, daß sie ihn in Prachtstücke aus der poetischen Rüstkammer einer verschwundenen Zeit einkleiden.

Oersted.

I.

Einfluß der Naturwissenschaft

auf

die Poesie.

Es kann der Naturwissenschaft nicht zum Vorwurf gereichen, wenn sie einigen Stoff vernichtet, welcher bisher von den Dichtern benutzt wurde. Wenn unsere Dichterwelt noch nicht vollen Ersatz erhielt für dergleichen Verluste, so würden die Klagen darüber doch schlecht überlegt sein; denn die Hauptsache bleibt doch, daß unser geistiges Dasein durch die Einsicht, welche Irrthümer vernichtet, erhöht und veredelt wird; alle solche Verluste werden übrigens für den wahren Dichter nicht viel zu bedeuten haben, aber können freilich peinlich sein für die nicht wenigen Pfleger der Dichtkunst, welche meinen, einen an sich unbedeutenden Gedanken dadurch poetisch gemacht zu haben, daß sie ihn in Prachtstücke aus der poetischen Rüstkammer einer verschwundenen Zeit einkleiden.

Oersted.

Niemand wird leugnen, daß die poetiſche Auffaſſung und Darſtellung der Natur weſentlich darin beſteht, daß ſie uns das Schöne, Erhabene und Wunderbare der Natur auf eine concrete, anſchauliche Weiſe zum Bewußtſein bringt. Da nun aber das wahrhaft Schöne, Erhabene und Wunderbare der Natur vorher erkannt ſein muß, ehe es poetiſch geſchildert werden kann, ſo leuchtet ein, welche Dienſte die fortſchreitende Naturwiſſenſchaft der Poeſie leiſtet.

Nach Schiller's „Göttern Griechenlands" könnte es zwar ſcheinen, daß die mythologiſche Naturanſchauung poetiſcher ſei als die mit der Naturwiſſenſchaft übereinſtimmende. Denn er klagt ja darüber, daß die „ſchönen Weſen aus dem Fabelland" nicht mehr die Welt regieren, er vermißt in der „entgötterten Natur" die „Lebensfülle", den „höhern Adel" der alten, von Göttern beſeelten.

Er sieht „von jenem lebenswarmen Bilde“ kaum noch einen „Schatten“. Traurig sucht er an dem Sternenbogen Selenen und findet sie nicht mehr; durch die Wälder ruft er, durch die Wogen: „ach! sie widerhallen leer!“

Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere
Die entgötterte Natur!

Liest man aber Schiller's Gedicht aufmerksam durch und fragt sich alsdann, warum er die mythologische Weltanschauung schöner, poetischer findet als die naturwissenschaftliche, so läuft wesentlich Alles darauf hinaus, daß in jener die Natur belebt, beseelt, auf jedem Tritt und Schritt eines Gottes Spur verrathend, voll Heiterkeit und Grazie sei, in dieser hingegen entseelt, entgöttert, monoton, voll finstern Ernstes und traurigen Entsagens, ausgestorben.

Dies ist nun, wir wollen es nicht leugnen, in gewisser Hinsicht wahr, in anderer ebenso unwahr. Der Schiller'sche Grundgedanke, daß eine belebte, beseelte, vielfarbige Natur schöner und poetischer sei als eine todte, ausgestorbene, einförmige, ist im Allgemeinen anzuerkennen. Aber folgt daraus schon, daß die alte mythologische Naturanschauung schöner und poetischer sei als die moderne wissenschaftliche?

Gibt es denn kein anderes Leben, keine andere Beſeeltheit, als die durch Götter und Halbgötter? Iſt die Natur darum ſchon todt und ausgeſtorben, weil jetzt ein „Feuerball ſich dreht“, wo einſt „Helios in ſtiller Majeſtät ſeinen goldenen Wagen lenkte“, weil die Höhen nicht mehr von Oreaden erfüllt ſind, in den Bäumen keine Dryaden mehr leben, und „der Ströme Silberſchaum“ nicht mehr aus den „Urnen lieblicher Najaden“ hervorſpringt? Iſt ferner die Natur darum einförmig und monoton, weil ihre Geſetze unveränderlich ſind, weil

Morgen wieder neu ſich zu entbinden,
Wühlt ſie heute ſich ihr eignes Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich von ſelbſt die Monde auf und ab —?

Iſt endlich die Natur darum finſter und traurig, weil die heitern lebensluſtigen Götter der Hellenen ſie verlaſſen haben? weil ſie

Müßig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachſen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält —?

Ja, gäbe es nur dieſe eine Art von Belebtheit, Beſeeltheit, Mannichfaltigkeit und Heiterkeit, welche die griechiſche Mythologie in die Natur hineinge-

ſchaut, und außer dieſer keine; wäre Alles todt, was nicht von Göttern bewohnt und gegängelt wird, was eigenen, innern Geſetzen und Kräften folgt; ſchlöſſe die Einheit und Unwandelbarkeit der Naturgeſetze und Gattungen die Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit der unter ihnen ſtehenden Erſcheinungen aus; gehörte endlich zur Heiterkeit nothwendig Regelloſigkeit und Willkür, — dann, ja dann hätte Schiller Recht, den Verluſt der alten Fabelwelt zu beklagen und die moderne Naturanſchauung für unpoetiſch zu erklären. Aber die Natur iſt weder todt und unbeſeelt, noch monoton, noch finſter und traurig durch die moderne Naturwiſſenſchaft geworden. Die Anſicht von der Belebtheit, Mannichfaltigkeit und Heiterkeit der Natur hat nur gewechſelt, aber nicht ſind dieſe Eigenſchaften durch die Wiſſenſchaften vom Kosmos aus ihr hinausgewieſen worden. Und fragt man genauer nach, welche Art von Naturleben poetiſcher ſei, die alte mythologiſche oder die neue kosmologiſche, ſo läßt ſich leicht beweiſen, daß die letztere auch in poetiſcher Hinſicht den Vorzug verdiene.

Poetiſch iſt jedes urſprüngliche, eigene Leben, das ſich auf eine charakteriſtiſche Weiſe ausdrückt, das ſchön oder erhaben in die Erſcheinung tritt, das uns eine Platoniſche Idee, ein Ewiges, Allge-

meines, zum Bewußtſein bringt. In dieſem Sinne iſt die Natur durchaus poetiſch. Sie offenbart uns überall, am Himmel und auf Erden, eigenes, inneres, urkräftiges Leben, ſie bietet uns charakteriſtiſche, ſchöne und erhabene Erſcheinungen dar, ſie bringt ewige Ideen und Geſetze zur Anſchauung. Und nicht nur in ihren einzelnen Reichen, in Mineral-, Pflanzen- und Thierreich, in deren eigenthümlicher Entſtehungs-, Bildungs- und Wirkungsweiſe, ſondern auch in dem Enſemble ihrer Gattungen, in dem Streben und Gegenſtreben der Elemente und Kräfte, in dem ſich Suchen und Fliehen, Trennen und Verbinden, der Liebe und dem Haß (wie es ein alter griechiſcher Philoſoph nennt), die durch die ganze Natur gehen, drückt ſich das poetiſche Leben der Natur aus.

Wenn man die unorganiſche Natur als todt von der organiſchen als lebendigen unterſcheidet, ſo beruht das nur auf einer zu engen Faſſung des Begriffs des Lebens, indem man eine beſondere Art des Lebens, die organiſche, zum Weſen alles Lebens macht. Im weitern Sinne, wo Leben ſoviel bedeutet als: aus ſich wirken, eigene innere Kräfte äußern, iſt die ganze Natur, ſowol die unorganiſche als die organiſche, lebendig. Schon

Aristoteles betrachtete die Natur als in diesem Sinne lebendig, indem er sagte: „Was von Natur ist, hat den Anfang der Bewegung und Ruhe in sich."

Dieses allgemeine Leben der Natur, das sie zu einem Gegenstande der Poesie macht, lehrt uns aber erst die moderne Wissenschaft vom Kosmos recht kennen. Sie zeigt uns überall die Naturkörper von innen heraus bewegt, wenn auch die veranlassenden Ursachen dieser Bewegung in verschiedenen Naturreichen verschiedene sind. Es ist ein falsches Vorurtheil, wenn man nur den Thieren und Menschen Selbstbewegung zuschreibt, allenfalls auch noch den Pflanzen, hingegen die unorganischen Körper für rein von außen bewegte hält. Aus diesem Vorurtheil entsprang es eben, daß man nur die organische Natur für lebendig und beseelt, die unorganische für todt erklärte. Dieses durch die tiefere Naturwissenschaft und Naturphilosophie widerlegte Vorurtheil findet sich zu unserm Erstaunen sogar noch in einem Werke eines berühmten neuern Naturforschers und Naturphilosophen, nämlich in Link's bekannten „Propyläen der Naturkunde" (I, 126), wo wörtlich zu lesen ist: „Die Mechanik betrachtet die Körper in ihrer Aeußerlichkeit, sofern nämlich ihre Bewegungen von außen

oder durch andere Körper bestimmt werden. Die Physiologie hingegen betrachtet sie auf eine entgegengesetzte Weise, sofern nämlich ihre Bewegungen nur von innen oder durch einen innern Grund bestimmt werden." Da derselbe Naturforscher hinzufügt: „Bewegung, sofern sie durch einen innern Grund bestimmt wird, heißt Leben" (S. 137), so muß er also consequenterweise der unorganischen Natur das Leben absprechen. In Wahrheit aber gibt es weder nur von außen, noch auch nur von innen bewegte Körper, sondern Alles in der Natur, vom Stein bis herauf zum Menschen, ist ebenso wol von innen als von außen bewegt. Der zur Erde fallende Stein ist keineswegs blos von außen zur Erde gezogen, sondern er strebt selbst zu ihr hin, und der sich seiner Freiheit rühmende Mensch bestimmt sich keineswegs blos von innen heraus, sondern wird durch Motive aus der Außenwelt bestimmt. Alles in der Natur ist ein sich selbst Bewegendes und zugleich durch Anderes bewegt, indem die innere Selbstbewegung durch äußere Ursachen veranlaßt wird.

Die den eigenen Willen, die eigene innewohnende Kraft jedes Naturwesens in Bewegung setzende Ursache ist bei verschiedenen Körpern verschieden, aber sie fehlt bei keinem. Jeder bewegt sich also ebenso

wol frei als mit Nothwendigkeit. Deshalb konnte Spinoza mit Recht sagen: Der Stein, wenn er Bewußtsein hätte, würde glauben, freiwillig zu fliegen. Aber mit gleichem Rechte kann man auch sagen: Der Mensch, wenn er richtiges Bewußtsein von sich hätte, würde erkennen, nothwendig zu handeln und nothwendig so zu handeln, wie er handelt. *)

Die verschiedenen Ursachen, welche das innere Wesen der Naturkörper in Bewegung setzen, d. h. das eigene Streben, den innewohnenden Willen derselben zur Thätigkeit veranlassen, lassen sich auf drei Classen zurückführen, auf mechanische Ursachen, auf Reize und auf Motive. Die erstern herrschen in der unorganischen Natur, die zweiten im vegetativen Gebiete (wozu auch der vegetative Theil des thierischen Körpers gehört), die dritten im animalischen Reiche. (Näheres über diese drei Classen von Ursachen ist zu finden in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" von Arthur Schopenhauer, 2. Aufl., S. 77 fg.)

*) „Die menschliche Freiheit, deren Alle sich rühmen", sagt Spinoza, „besteht allein darin, daß die Menschen sich ihres Willens bewußt und der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, unbewußt sind." (62. Brief.)

Ist es aber bewiesen, daß Alles in der Natur ein eigenes, inneres Leben offenbart, daß die rollende Kugel, obwol von außen gestoßen, ebenso einem inwohnenden Triebe folgt, wie andererseits der freihandelnde Mensch, obwol selbständig seinem Willen folgend, doch zu jeder Handlung durch Motive bestimmt wird, so ist eben damit das stufenweise Leben der ganzen Natur bewiesen, und von einem „seelenlosen Feuerball", der jetzt sich dreht, wo ehemals Helios seinen goldenen Wagen in stiller Majestät lenkte, kann mit Schiller in den „Göttern Griechenlands" nicht mehr die Rede sein; denn die Gravitationskraft ist, wie überhaupt jede Kraft, nichts Seelenloses. Centripetal- und Centrifugalkraft sind lebendige Kräfte, die dadurch, daß sie nach gewissen mathematisch bestimmbaren Gesetzen wirken, wahrlich ihr Leben nicht verlieren. Es ist ein falsches Vorurtheil, daß Alles, was sich mathematisch berechnen läßt, todt sei. Richtiger ist nach unserer Ansicht die Erkenntniß, daß sogar in den scheinbar freiesten Regionen noch mathematische Gesetze obwalten, wenn auch dieselben nicht so leicht zu finden sind, wie in der Mechanik des Himmels. Bei jeder Ueberlegung, die der frei sich entschließende Mensch anstellt, hängt der Entschluß, den er ergreift, von der Zahl und Stärke der Motive ab.

Ein Motiv mehr oder stärker hätte oft schon einen ganz andern Entschluß zuwege gebracht. Ein Verbrecher, der noch mit sich kämpft, ob er ein gewisses Verbrechen begehen soll, kämpft nur so lange, als sich Motive und Gegenmotive noch die Wage halten. Kommt zu den Motiven für die That ein neues hinzu, oder verstärkt sich das Gewicht der bereits vorhandenen, so wird das Resultat ein ganz anderes als im entgegengesetzten Falle. Ueberall aber, wo solche Verhältnisse wirken, wo Zahl, Stärke, Gewicht eine Rolle spielen, da ist schon Feld für die Mathematik, und Kant hat daher ganz Recht, wenn er sagt: „Man kann einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowol als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder uns dazu bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei.“ („Kritik der praktischen Vernunft“, in der Ausgabe von Rosenkranz, S. 230.)

Die strenge Gesetzmäßigkeit, die durch die ganze Natur geht, ist nur Ausdruck ihres eigenen,

innern Lebens, ist nur die auf verschiedenen Stufen verschiedene Art, wie sich ihre inwohnenden Kräfte äußern, wie die sie belebende Seele sich offenbart, und es ist daher falsch, auf einer Verkennung des innern Lebens der Natur beruhend, wenn Schiller klagt:

> Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr
> Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere
> Die entgötterte Natur!

Die „entgötterte Natur" ist, wie gezeigt, weder todt, noch dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere, denn die Schwere, obwol in mathematisch berechenbaren Zahlenverhältnissen wirkend, ist kein der Materie fremdes, äußeres, sie zwingendes, sondern ihr eigenstes, innerstes Wesen; die Materie folgt in der Schwere nicht dem despotischen Gebote eines fremden Herrn, sondern ihrem eigenen Willen, ihrem inwohnenden Triebe.

Daß auch den scheinbar todtesten Dingen ein Wille, also inneres Leben zukommt, lehrt schon der Sprachgebrauch, und auch hier zeigt sich wieder, welche tiefe Weisheit in der Sprache wurzelt. Jedermann sagt ohne Bedenken: das Feuer will nicht brennen, der Stuhl will nicht stehen, das Wasser will überlaufen u. s. w., und damit drückt

er unbewußt eine der tiefſten Wahrheiten der Philoſophie, die innere Verwandtſchaft aller Weſen, aus. Es iſt keineswegs Anthropomorphismus, daß der Sprachgebrauch in todte Dinge einen Willen hineinträgt, ſie ſich belebt und beſeelt denkt; denn man iſt ſich, indem man ſagt: der Stuhl will nicht ſtehen, ſehr wohl bewußt, daß man dem Stuhle keine menſchliche Seele zuſchreibt; ſondern es iſt das Gefühl der jedes Ding beſeelenden innern Kraft, wodurch es ein uns ſelbſt verwandtes Weſen wird, was ſo ſprechen lehrt.

Was kann aber wol poetiſcher ſein, als dieſes Gefühl der innern Verwandtſchaft aller Weſen, und wie ſollte alſo die moderne Naturwiſſenſchaft, da ſie dieſes Gefühl anregt, da ſie die Verwandtſchaft und den innern Zuſammenhang aller Naturweſen zum Bewußtſein bringt, der Poeſie feindlich und zuwider ſein?

Richtiger, als Schiller, erkannte Goethe das Poetiſche der modernen, naturwiſſenſchaftlichen Weltanſchauung, welche der Natur eigenes, inneres, urſprüngliches Leben erkennt. Daher klagt er nicht ſowol, wie Schiller:

> Einen zu bereichern unter Allen
> Mußte dieſe Götterwelt vergeh'n,

ſondern er fand nur dieſes unpoetiſch, daß man dieſen Einen ſich als einen von außen ſtoßenden Gott vorſtelle:

Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in ihm lebt und webt und iſt,
Nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.*)

Goethe ſchilderte ſelbſt das eigene, innere Leben der Natur auf eine poetiſche Weiſe. Die Naturproceſſe des Waſſers, Feuers, der Luft, der Wolkenbildung u. ſ. w. boten ihm hierzu willkommenen Stoff. Man leſe nur die Verſe zu „Howard's Ehrengedächtniß" und die unter der Ueberſchrift: „Gott, Gemüth und Welt", und man wird ſich überzeugen, daß die Naturwiſſenſchaft ſehr wohl mit der Poeſie verträglich iſt, daß man keineswegs mythologiſche Weſen aus dem Fabellande braucht, um die Natur poetiſch ſchön zu ſchildern.

Da, wo das Waſſer ſich entzweit,
Wird zuerſt Lebendig's befreit.

*) Siehe „Sprüche in Reimen", unter: „Gott, Gemüth und Welt."

Und wird das Waſſer ſich entfalten,
Sogleich wird ſich's lebendig geſtalten;
Da wälzen ſich Thiere, ſie trocknen zum Flor,
Und Pflanzengezweige, ſie dringen hervor.

Durchſichtig erſcheint die Luft ſo rein
Und trägt im Buſen Stahl und Stein.
Entzündet werden ſie ſich begegnen;
Da wird's Metall und Steine regnen.

Denn was das Feuer lebendig erfaßt,
Bleibt nicht mehr Unform und Erdenlaſt.
Verflüchtigt wird es und unſichtbar,
Eilt hinauf, wo erſt ſein Anfang war.

Und ſo kommt wieder zur Erde hinab,
Dem die Erde den Urſprung gab,
Gleicherweiſe ſind wir auch gezüchtigt,
Einmal gefeſtet, einmal verflüchtigt.

Ueberall, wo ſich Gelegenheit darbietet, die von uns oben berührte Verwandtſchaft der Naturweſen und Kräfte mit dem Innern des Menſchen darzulegen, ergreift ſie Goethe:

„Was will die Nadel nach Norden gekehrt?“
Sich ſelbſt zu finden, es iſt ihr verwehrt.

Die endliche Ruhe wird nur verſpürt,
Sobald der Pol den Pol berührt.

Drum danket Gott, ihr Söhne der Zeit,
Daß er die Pole für ewig entzweit.

Magnetes Geheimniß, erkläre mir das!
Kein größer Geheimniß, als Lieb' und Haß.

Wirst Du Deines Gleichen kennen lernen,
So wirst Du Dich gleich wieder entfernen.

Warum tanzen Bübchen mit Mädchen so gern?
Ungleich dem Gleichen bleibet nicht fern ꝛc.

Welche Poesie Goethe in den chemischen Wahlverwandtschaften fand, ist bekannt. Auch hier spiegelte ihm die Natur das Menschenleben ab, oder vielmehr fand er im Menschenleben die Naturprocesse und Gesetze wieder, — ein Beweis, daß die Naturgesetzmäßigkeit nicht unpoetisch ist, daß folglich die naturwissenschaftliche Erkenntniß derselben die poetische Anschauung nicht hindert, sondern vielmehr befördert.

Schon die gleiche Wirkung, welche Naturwissenschaft und echte Poesie auf das menschliche Gemüth ausüben, beweist die innere Verwandtschaft beider. Poesie veredelt das Gemüth, erheitert und lindert, stärkt und erfrischt. Dasselbe sagt Alexander von Humboldt von der durch die Naturwissenschaft erlangten „Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinungen" aus. Diese veredelt den Naturgenuß, und der veredelte Naturgenuß wirkt wie die Poesie. Was den offenen kindlichen Sinn beim Eintritt in die freie Natur erregt, „das dunkle Gefühl des Ein-

klanges, welcher in dem ewigen Wechsel ihres stillen Treibens herrscht", das bringt die naturwissenschaftliche Bildung zum klaren Bewußtsein und stört dadurch das Gefühl nicht, sondern verstärkt es noch und veredelt es. „Ich kann", sagt Alexander von Humboldt mit Recht, „der Besorgniß nicht Raum geben, zu welcher Beschränkung oder eine gewisse sentimentale Trübheit des Gemüths zu leiten scheinen, der Besorgniß, daß bei jedem Forschen in das innere Wesen der Kräfte, die Natur von ihrem Zauber, von dem Reize des Geheimnißvollen und Erhabenen verliere ..... Dem Physiker, welcher (wie Thomas Young, Arago und Fresnel) die ungleich langen Ströme der durch Interferenz sich vernichtenden oder verstärkenden Lichtwellen mißt; dem Astronomen, der mittels der raumdurchdringenden Kraft der Fernröhre nach dem Monde des Uranus am äußersten Rande unsers Sonnensystems forscht, oder (wie Herschel, South und Struve) aufglimmende Lichtpunkte in farbige Doppelsterne zerlegt; dem eingeweihten Blick des Botanikers, welcher die Chara-artig kreisende Bewegung der Saftkügelchen in fast allen vegetabilischen Zellen, die Einheit der Gestaltung, das ist die Verkettung der Formen, in Geschlechtern und natürlichen Familien, erkennt, gewähren die Himmelsräume wie

die blütenreiche Pflanzendecke der Erde gewiß einen großartigern Anblick, als dem Beobachter, dessen Naturſinn noch nicht durch die Einſicht in den Zuſammenhang der Erſcheinungen geſchärft iſt. Wir können daher dem geiſtreichen Burke nicht beipflichten, wenn er behauptet, daß «aus der Unwiſſenheit von den Dingen der Natur allein die Bewunderung und das Gefühl des Erhabenen entſtehe».“ („Kosmos“, I, 19 fg.)

Diejenigen, welche mathematiſche Naturanſchauung für unverträglich mit Poeſie halten, wiſſen oder bedenken nicht, daß das Erhabene, ſo gut wie das Schöne, Gegenſtand der Poeſie iſt, und daß es ein mathematiſch Erhabenes gibt, ein Erhabenes der Größe, das nur durch Mathematik erkannt wird, wie die neuere Aſtronomie zur Genüge beweiſt. Wie ſchrumpft doch das Univerſum zuſammen, wenn Sonne, Mond und das ganze Sternenheer nur nach dem rohen, ungebildeten Augenſchein aufgefaßt, wenn die leuchtenden Geſtirne an ein kryſtallenes Himmelsgewölbe angeheftet werden, und wie erweitert es ſich dagegen, wenn uns die Aſtronomie lehrt, daß es Himmelskörper gibt, deren Licht, trotz der ungeheuern Schnelligkeit deſſelben (eine Stunde Weges ſind für den Lichtſtrahl 148 Millionen Meilen), Tauſende von Jahren braucht,

um zu uns zu gelangen. Während in der Hesiodischen Theogonie die Dimensionen des Weltalls durch den Fall der Körper ausgedrückt werden („nicht mehr als neun Tage und neun Nächte fällt der eherne Ambos vom Himmel zur Erde herab"), glaubte Herschel, der Vater, daß das Licht fast zwei Millionen Jahre brauche, um von den fernsten Lichtnebeln, die sein vierzigfüßiger Refractor erreichte, zu uns zu gelangen. Vieles ist also längst verschwunden, ehe es uns sichtbar wird; Vieles war anders geordnet. („Kosmos", I, 161.) — Und wie die Welt des unendlich Großen, so wird uns auch das Gebiet des unendlich Kleinen erst durch die rechnende Naturwissenschaft erschlossen. Nach Ehrenberg enthält z. B. ein Kubikzoll des Polirschiefers von Bilin 40000 Millionen von kieselartigen Panzern der Gallionetten. —

Zwar ruft Schiller den Astronomen zu:

Schwatzet mir nicht soviel von Nebelflecken und Sonnen!
Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch gibt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume;
Aber Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Und in Uebereinstimmung hiermit lehrt auch Kant (in der „Kritik der Urtheilskraft", in dem Capitel vom Mathematisch-Erhabenen), „daß das Er-

habene nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei". Es kann, bemerkt Kant mit Recht, nichts in der Natur gegeben werden, so groß als es auch von uns beurtheilt würde, was nicht, in einem andern Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlich-Kleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleich mit noch kleinern Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. „Nichts also, was Gegenstand der Sinne sein kann, ist, auf diesem Fuß betrachtet, erhaben zu nennen." Demgemäß erklärt Kant: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." Aber, wenn wir auch dieser Erklärung beistimmen müssen, wenn wir auch zugeben, daß das Erhabene nicht im Raume, sondern im Gemüthe des Menschen, nicht im Object, sondern im Subject wohnt, so bleibt es doch nichtsdestoweniger wahr, daß die Größe des Objects dazu erfodert wird, die erhabene Gemüthsstimmung des Subjects hervorzurufen. Insofern also die mathematische Naturwissenschaft uns das

Große der Natur kennen lehrt, bringt sie uns zugleich unsere eigene Erhabenheit zum Bewußtsein und dient somit auch der Poesie, welche das Erhabene des Subjects zu ihrem Gegenstande hat. Es wäre gar keine üble Aufgabe für einen Dichter, neben der praktischen Erhabenheit des menschlichen Geistes, die sich in der materiellen Bewältigung und Benutzung der Naturkräfte ausdrückt, auch einmal die theoretische Erhabenheit desselben zu besingen, von der besonders die Astronomie Zeugniß gibt. Dem rohen, wissenschaftlich ungebildeten, die Himmelskörper nach dem gemeinen Sinnenschein auffassenden und sie anthropomorphistisch vergötternden Menschen konnte diese Erhabenheit des menschlichen Geistes noch nicht zum Bewußtsein kommen.

Wie die Naturwissenschaft nicht das Erhabene vernichtet, sondern erst recht zum Bewußtsein bringt, so auch nicht das Wunderbare, und sie kann also auch von dieser Seite nicht als Feindin der Poesie angeklagt werden. Denn, soweit auch die naturwissenschaftliche Erklärung der Phänomene aus mechanischen, chemischen, physiologischen Gesetzen und Kräften gehen mag, diese Gesetze und Kräfte selbst bleiben doch zuletzt als ein Unerklärtes, Wunderbares stehen, als ein Geheimniß, das die Physik vergebens sich aufzulösen bemüht. Die Schwere,

das Licht, die Wärme, die Elektricität, die chemiſchen Urſtoffe und Kräfte, die organiſche Lebens- und Zeugungskraft ſind geheimnißvolle Weſen und Kräfte, ſoweit wir es auch in der Erkenntniß der Geſetze, nach denen ſie wirken, und in der Claſſification der Erſcheinungen, die auf ſie zurückzuführen ſind, gebracht haben.

Nicht die Bewunderung der Natur *als ſolche* hat aufgehört, ſondern nur ihr *Gegenſtand* hat gewechſelt. Der Wilde verwundert ſich über die *Erſcheinungen* der Natur, die er ſich nicht erklären kann; wir hingegen, denen faſt kein natürliches Phänomen mehr unerklärt iſt, bewundern nicht ſowol die Erſcheinungen, als vielmehr das *Weſen* der Natur, das ſolche Erſcheinungen hervorbringt. Während beim rohen, uncultivirten Menſchen *Unwiſſenheit* die Urſache ſeiner Verwunderung über ganz natürliche Begebenheiten, wie z. B. über Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinſterniſſe u. ſ. w., iſt, ſo entſpringt dagegen unſere Bewunderung der Natur gerade aus dem Fortſchritt der Wiſſenſchaft, und wir finden alle Erſcheinungen, *trotz* ihrer natürlichen Erklärbarkeit, zuletzt doch wunderbar, weil ihnen zuletzt geheimnißvolle Weſen und Kräfte zugrunde liegen, die nicht ſelbſt wieder phyſikaliſch

erklärt werden können. Wie wunderbar und geheimnißvoll bleibt nicht die Harmonie der Sphären, trotzdem wir die Geſetze der Gravitation, wie wunderbar nicht das chemiſche ſich Suchen und Fliehen der Stoffe, trotzdem wir ihre Verbindungsweiſe, wie wunderbar nicht die Zeugung und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, trotzdem wir die Perioden und die Bedingungen ihrer Metamorphoſen erkennen?

Inſofern alſo das Wunderbare ein Ingredienz der Poeſie iſt, wird dieſes durch die Naturwiſſenſchaft nicht aufgehoben, ſondern vielmehr auf ſeinen wahren Gegenſtand bezogen, auf das innere Weſen und die geheimnißvollen Kräfte der Natur. Man wird auch nicht beweiſen können, daß es poetiſcher ſei, vulkaniſche Eruptionen, Erd- und Meererſchütterungen, gewaltige Orkane u. dergl. durch mythologiſche Götter bewirkt ſich vorzuſtellen, als ſie aus dem geheimnißvollen Walten der vulkaniſchen, neptuniſchen und meteoriſchen Naturkräfte und Proceſſe abzuleiten. Das Wunderbare, inſofern es nicht ſelbſt im Natürlichen eingeſchloſſen iſt, ſondern einen Gegenſatz zu demſelben bilden ſoll, dünkt uns nur dann poetiſch, wenn es, wie im Märchen, ausdrückliche Abſicht des Dichters iſt, uns in eine Zauberwelt einzuführen. Da hingegen, wo uns die wirkliche,

natürliche Welt poetiſch geſchildert werden ſoll, iſt die Einmiſchung übernatürlicher Weſen höchſt abgeſchmackt. „Soweit", ſagt Oerſted mit Recht, „der Dichter als Mann der Jetztzeit ſpricht, muß er alle in die Dichterſprache aufgenommenen falſchen Meinungen vermeiden. Die Naturwiſſenſchaft kann offenbar dem Dichter nicht verbieten, die falſchen Meinungen zu gebrauchen; aber ſie kann ihm ſagen, daß je mehr wahre naturwiſſenſchaftliche Bildung ſich verbreitet, deſto mehr jene falſchen Meinungen den Eindruck ſeines Werkes ſchwächen oder vernichten werden. Dies kann bisweilen dem Eindrucke ſchaden, den das ganze Werk hervorbringt. So wird die Erfindung in einem geiſtreichen Dichterwerke, daß ein böſer Geiſt, der Salomon's Ring bekommen hat, Unwetter und wilde Zerſtörung für die ganze Erde hervorbringt, ein gutes Weſen dagegen das Entgegengeſetzte, ſeinen Eindruck auf Den ganz verfehlen, welcher die Naturgeſetze kennt, weil die Unmöglichkeit ihm klar vor Augen ſteht. Allerdings duldet man in gewiſſen Gedichten die größten Unmöglichkeiten; aber ſie müſſen uns in eine Welt verſetzen, wo wir das Natürliche ganz vergeſſen. Wird uns die Natur ſelbſt recht nahe vor Augen gerückt, ſo muß jene Zauberei von ſelbſt aufhören." („Die Naturwiſſenſchaft in ihrem Verhältniß zur Dichtkunſt

und Religion", von Hans Christian Oersted. Deutsch von Kannegießer. S. 9 fg.)

Wenn große Dichter, wie Goethe in seinem „Faust", Shakspeare im „Hamlet", „Macbeth", „Sturm", „Sommernachtstraum", von dem Wunderbaren, Uebernatürlichen Gebrauch machen, so thun sie es entweder zur Verkörperung und Personificirung gewisser Ideen, wie im Mephistopheles der Geist der Verneinung, der „stets das Böse will und stets das Gute schafft", verkörpert ist; oder zur Veranschaulichung innerer Seelenzustände und Stimmungen, wie im „Hamlet" und „Macbeth", wo die Geister und Hexen vortrefflich zu dem Charakter und der aufgeregten Stimmung der Helden passen; oder zur heitern Verspottung der wunderlichen Ausgeburten der Phantasie Verliebter und Verrückter, wie im „Sommernachtstraum", wo Theseus (Act 5, erste Scene) über die abenteuerlichen Erzählungen der Liebenden ausdrücklich bemerkt:

Mehr wundervoll, wie wahr.
Ich glaubte nie an diese Feenpossen
Und Fabelei'n. Verliebte und Verrückte
Sind Beide von so brausendem Gehirn,
So bildungsreicher Phantasie, die wahrnimmt,
Was nie die kühlere Vernunft begreift.
Wahnwitzige, Poeten und Verliebte
Bestehn aus Einbildung. Der Eine sieht

Mehr Teufel, als die weite Hölle faßt;
Der Tolle nämlich. Der Verliebte sieht,
Nicht minder irr', die Schönheit Helena's
Auf einer äthiopisch braunen Stirn.
Des Dichters Aug', in schönem Wahnsinn rollend,
Blitzt auf zum Himmel, blitzt zur Erd' hinab,
Und wie die schwangre Phantasie Gebilde
Von unbekannten Dingen ausgebiert,
Gestaltet sie des Dichters Kiel, benennt
Das luft'ge Nichts, und gibt ihm festen Wohnsitz.
So gaukelt die gewalt'ge Einbildung;
Empfindet sie nur irgendeine Freude,
Sie ahnet einen Bringer dieser Freude;
Und in der Nacht, wenn uns ein Graun befällt,
Wie leicht, daß man den Busch für einen Bären hält!

Tieck hat in seiner Abhandlung über Shakspeare's Behandlung des Wunderbaren gezeigt, welchen weisen Gebrauch der Dichter in seinen verschiedenen Stücken von der Geisterwelt zu machen verstehe, wie das Wunderbare im „Macbeth" und „Hamlet" dem Wunderbaren im „Sturm" und „Sommernachtstraum" durchaus unähnlich sei. In den letztern Stücken werden wir vom Dichter in einer bezauberten Welt festgehalten: wohin wir uns wenden, tritt uns ein Wunder entgegen; Alles, was wir anrühren, ist von einer fremdartigen Natur; jeder Ton, der uns antwortet, erschallt aus einem übernatürlichen Wesen. Wir verlieren in einer unauf-

hörlichen Verwirrung den Maßſtab, nach dem wir ſonſt die Wahrheit zu meſſen pflegen; eben, weil nichts Wirkliches unſere Aufmerkſamkeit auf ſich heftet, verlieren wir in der ununterbrochenen Beſchäftigung unſerer Phantaſie die Erinnerung an die Wirklichkeit; der Faden iſt hinter uns abgeriſſen, der uns durch das räthſelhafte Labyrinth leitete, und wir geben uns am Ende völlig dem Unbegreiflichen preis. Das Wunderbare wird uns jetzt gewöhnlich und natürlich: weil wir von der wirklichen Welt gänzlich abgeſchnitten ſind, ſo verliert ſich unſer Mistrauen gegen die fremdartigen Weſen, und nur erſt beim Erwachen werden wir überzeugt, daß ſie Täuſchung waren. Alles was die Phantaſie im Traume beobachtet, hat Shakſpeare im „Sturm" durchgeführt. Die vorzüglichſte Täuſchung entſteht dadurch, daß wir uns durch das ganze Stück nicht wieder aus der wundervollen Welt verlieren, in welche wir einmal hineingeführt ſind, daß kein Umſtand den Bedingungen widerſpricht, unter welchen wir uns einmal der Illuſion überlaſſen haben. Dagegen verfährt Shakſpeare in der Tragödie ganz umgekehrt. Die Geiſterwelt iſt hier der wirklichen ganz untergeordnet, der Dichter läßt ſie nicht als Hauptzweck hervortreten; ſie wahrſcheinlich zu machen, ſind ihr nicht die übrigen Theile

des Stücks untergeordnet, sondern Leidenschaften und Begebenheiten unserer Welt ziehen die Aufmerksamkeit des Zuschauers auf sich; — die wunderbare dient ihm nur dazu, das Furchtbare zu verstärken, uns noch tiefer zu erschüttern. Die Geister der Tragödie treten nur auf, um die tragische Wirkung auf das Höchste zu bringen. — „Der dramatische Dichter", bemerkt Tieck, auf die Kunst hinweisend, die Shakspeare fast immer anwendet, um seine übernatürlichen Wesen vorzubereiten, „muß sich überhaupt hüten, das Schreckliche nicht ohne alle Vorbereitung eintreten zu lassen, und es überhaupt nicht zu seltsam, zu räthselhaft zu machen, sodaß es zu sehr allen unsern Begriffen widerspricht; denn sonst fällt es leicht ins Abgeschmackte und Kindische."

Mögen also immerhin die Dichter fortfahren, das Wunderbare und Uebernatürliche in ihren Werken anzuwenden, aber einen andern Gebrauch als den bezeichneten, worin ihnen Goethe und Shakspeare als Muster vorleuchten, dürfen sie davon nicht machen, wenn sie nicht mit unserer durch Naturwissenschaft geläuterten Weltanschauung in Conflict kommen wollen. Uns interessirt in Epopöen und Dramen zumeist der natürliche Verlauf der Sache. Wir wollen die Leidenschaften der Men-

schen, ihre Handlungen und Kämpfe als eine natürliche Folge ihres Charakters kennen lernen; der Dichter soll uns die innern Motive aller Vorgänge aufdecken. Die Homerische Einmischung der Götter in die Entschlüsse der Menschen, der zufolge die Helden nicht aus eigenem Antriebe, sondern auf Eingebung eines Gottes oder einer Göttin so oder so handeln, ferner die Lösung des Knotens der Tragödien durch einen Deus ex machina, kann nach unserer Weltanschauung nicht mehr so poetisch erscheinen als die natürliche Entwickelung. Schon Aristoteles foderte in seiner „Poetik" (Cap. 15), daß der Dichter in den Charakteren immer ebenso, wie in der Zusammenstellung der Begebenheiten, entweder das Nothwendige oder das Wahrscheinliche suche. Auch verlangte er, daß die Lösung der Mythen sich aus dem Mythus selbst ergebe und nicht, wie in der „Medea", durch die Maschine.

Ein deutscher Aesthetiker des vorigen Jahrhunderts, Christian Garve, behauptet geradezu, „daß es ein größeres Genie erfodere, das Wirkliche und das Natürliche, als das Erdichtete und das Uebernatürliche zu schildern, oder daß, wenn auch das letztere mehr Bewunderung erregen sollte, doch das erste nur interessiren könne". Garve macht über-

dies auf einen beachtungswerthen Unterschied zwischen der natürlichen und eingebildeten Welt aufmerksam. „Die wirkliche Natur", sagt er, „ist weit reicher in dem Stoffe, aus dem sie jedes Ding zusammengesetzt, weit mannichfaltiger in den Arten, durch welche sie dasselbe abgeändert hat. Jedes Ding in der Natur ist ein Gewebe von unzähligen Theilen, eine Mischung von unendlich viel Beschaffenheiten, und diese wieder auf alle mögliche Weise bestimmt; jedes Ding der bloßen Imagination hingegen ist fast immer nur eine Zusammensetzung aus zwei, drei allgemeinen Eigenschaften, die man in einem Uebermaße nimmt, in welchem sie keine besondern Bestimmungen, keine Einschränkungen leiden. Alle diese Geschöpfe der mythologischen und Feenwelt sind im Grunde wirklich nur abstracte Begriffe. Es ist Macht, oder Größe, oder Geschwindigkeit, oder irgendeine andere solche Eigenschaft allein, im höchsten Grade gedacht, die den Namen Jupiter oder Oberon bekommt. Man hat es tausend mal wiederholt, daß die Natur eingeschränkt, aber das Feld der Imagination unendlich sei. Uns dünkt, die imaginative Welt ist gegen die wirkliche ein enges, armseliges Gehege, wo man immer dasselbe Wild unter neuen Namen hascht und, weil man sich lange im Kreise herumbewegt

hat, glaubt, daß man sehr weit fortgekommen sein müsse. Aber gesetzt, wir wären so gute Schöpfer, daß wir wirklich neue individuelle Naturen hervorbringen und sie hinlänglich abwechseln könnten, was können uns alle diese Wesen angehen, die wir niemals um uns herum gesehen, mit denen wir niemals in irgendeinem Verhältnisse gestanden haben, und von denen wir wissen, daß wir nichts weder zu hoffen noch zu fürchten haben? — Wenn uns diese Götter-, Zauberer-, Feen- und Ritterwelt jetzt noch gefallen soll: so muß es entweder dadurch geschehen, daß unter diesen fremden Namen wirkliche Menschen aufgeführt werden, oder daß sie doch zuweilen wie die uns bekannten Dinge wirken und leiden; oder es müssen Anspielungen, es muß Scherz, Satire, mit einem Worte eine Art von verborgenem Sinn sein, der unter diesen Bildern hervorleuchtet. Die Dinge und Begebenheiten müssen nur als das Mittel gebraucht werden, durch welches andere, die uns eigentlich interessiren, ins Auge fallen sollen." („Sammlung einiger Abhandlungen aus der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste" von Christian Garve. Leipzig 1779. S. 277 fg.)

Ist es somit bewiesen, daß der eigentliche Gegenstand der Poesie das Natürliche ist, da ihre Haupt-

aufgabe darin beſteht, das eigene innere Weſen der Dinge, ihre eigenthümliche Natur und Wirkungsweiſe auf eine ſchöne und charakteriſtiſche Weiſe zu ſchildern, ſo iſt eben damit auch der Vorwurf von der Naturwiſſenſchaft abgewälzt, daß ſie durch Zerſtörung der übernatürlichen Wunderwelt der Mythen die Poeſie untergrabe und den poetiſchen Sinn vernichte. Hiervon iſt gerade das Gegentheil wahr, daß nämlich die Naturwiſſenſchaft, indem ſie uns das natürliche Weſen der Dinge und ihre eigenen, innern Intentionen kennen lehrt, der echten Poeſie in die Hände arbeitet, ihr den Stoff liefert, den ſie auf eine concrete, anſchauliche Weiſe zu bilden hat. Der Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft und Poeſie iſt ein und derſelbe, das innere Weſen und die natürliche Verkettung der Dinge, nur das jene es in abstracto, in allgemeinen Begriffen, dieſe hingegen in concreto, in einzelnen anſchaulichen Fällen zum Bewußtſein bringt.

Die Unvereinbarkeit der Naturwiſſenſchaft mit der Poeſie läßt ſich nur dann behaupten, wenn man von dem gleichen und gemeinſchaftlichen Object beider abſieht und dagegen ſein Auge nur auf die formelle Verſchiedenheit beider, die aus der verſchiedenen ſubjectiven Geiſtesthätigkeit in beiden Gebieten entſpringt, richtet. Nichts kann ver-

ſchiedener ſein als die Thätigkeit des mathematiſchen Phyſikers, der zählt, rechnet, wägt, und die phantaſiereiche Anſchauung des Dichters. „Der Beobachter", ſagt Alexander von Humboldt, „der durch ein Heliometer oder einen prismatiſchen Doppelſpath den Durchmeſſer der Planeten beſtimmt, Jahre lang die Meridianhöhe deſſelben Sternes mißt, zwiſchen dichtgedrängten Nebelflecken teleſkopiſche Kometen erkennt, fühlt (und es iſt ein Glück für den ſichern Erfolg dieſer Arbeit) ſeine Phantaſie nicht mehr angeregt als der beſchreibende Botaniker, ſolange er die Kelcheinſchnitte und die Staubfäden einer Blume zählt, und in der Structur eines Laubmooſes die einfachen oder doppelten, die freien oder ringförmig verwachſenen Zähne der Samenkapſel unterſucht." „Aber", fügt Humboldt hinzu, „das Meſſen und Auffinden numeriſcher Verhältniſſe, die ſorgfältigſte Beobachtung des Einzelnen, bereitet zu der höhern Kenntniß des Naturganzen und der Weltgeſetze vor." („Kosmos", I, 19.) Wenn alſo auch die ſubjective Thätigkeit des Naturforſchers verſchieden iſt von der des Dichters, ſo ſind doch die objectiven Reſultate der Naturwiſſenſchaft der Poeſie keineswegs zuwider, denn ſie bilden den Stoff, den der Dichter poetiſch zu geſtalten hat. Aehnlich, wie alte griechiſche Philo-

ſophen Lehrgedichte über die Natur der Dinge und Lucretius ein großes Gedicht de rerum natura vom Standpunkte ihrer Naturkenntniß geſchrieben haben, ähnlich ſollten auch heutige Dichter den Kosmos vom Standpunkte der modernen Naturwiſſenſchaft aus beſingen, — eine Arbeit, zu der freilich ebenſo naturwiſſenſchaftliche Kenntniß, als poetiſches Genie gehört. Ein Goethe wäre der Mann dazu geweſen. Seine Gedichte über Metamorphoſe der Pflanzen und Thiere zeigen, was er in dieſer Gattung zu leiſten im Stande war.

Uebrigens ſind Naturwiſſenſchaft und Poeſie nicht blos durch ihr Object verwandt, ſondern auch in ſubjectiver Hinſicht läßt ſich, trotz der verſchiedenen Organe, mit denen der beobachtende Naturforſcher und der ſchildernde Dichter thätig ſind, eine Gleichheit zwiſchen ihnen entdecken. Wiſſenſchaftliche Thätigkeit hat nämlich mit künſtleriſcher überhaupt Dieſes gemein, daß ſie den Menſchen objectiv macht, d. h. ihn über ſein perſönliches Ego, deſſen Bedürfniſſe und Vorurtheile erhebt, indem ſie ihn die Dinge auffaſſen lehrt, wie ſie an ſich ſind, nicht wie das egoiſtiſche Subject ſie gern haben oder wiſſen möchte. Derſelbe reine,

kindliche, unbefangene Sinn, der dazu erfodert wird, die Antworten der Natur auf die Fragen, die man ihr ſtellt, rein und ungetrübt zu vernehmen, eben derſelbe wird auch zur echten Poeſie erfodert und macht den großen Dichter. Die naturwiſſenſchaftliche Forſchung iſt alſo auch in ſubjectiver Hinſicht im Stande, zur Poeſie zu bilden, indem ſie den Geiſt objectiv macht und von ſubjectiven Schlacken reinigt. „Die Natur", ſagt Goethe (in ſeinen einzelnen Betrachtungen und Aphorismen über Naturwiſſenſchaft), „verſtummt auf der Folter: ihre treue Antwort auf redliche Frage iſt: Ja! ja! Nein! nein! Alles Uebrige iſt vom Uebel." Ferner: „Bei Betrachtung der Natur im Großen wie im Kleinen habe ich unausgeſetzt die Frage geſtellt: Iſt es der Gegenſtand oder biſt du es, der ſich hier ausſpricht? Und in dieſem Sinne betrachtete ich auch Vorgänger und Mitarbeiter." Goethe bezeichnet jeden Forſcher als Einen, „der zu einer Jury berufen iſt". Denſelben Wahrheitsſinn, als die Naturwiſſenſchaft, erfodert aber auch die Poeſie. Auch der Dichter hat ſich zu fragen: Iſt es der Gegenſtand oder biſt du es, der ſich hier ausſpricht? Auch er darf die Dinge nicht auf die Folter ſpannen, um ihnen eine ihm genehme Ausſage abzupreſſen, ſondern muß,

wie zu einer Jury gehörig, unbefangen aufmerken, was ihm die Dinge sagen und offenbaren. Beschäftigung mit Naturwissenschaft kann also dem Dichter, als zur objectiven Auffassung der Welt bildend, nur vortheilhaft sein.

Und hiermit glauben wir das Wichtigste von Dem berührt zu haben, was das Verhältniß der Naturwissenschaft zur Poesie betrifft.

II.

Einfluß der Naturwissenschaft

auf

die Religion.

Klare Ansicht der Natur, wenn auch nur eine historische, bewahrt vor den Anmaßungen einer dogmatisirenden Phantasie.

Alexander von Humboldt.

Wir haben nachgewieſen, daß die Naturwiſſenſchaft dem Dichter nichts wahrhaft und weſentlich zur Poeſie Gehöriges raubt, vielmehr ihm in objectiver und ſubjectiver Hinſicht gerade Dasjenige bietet, was er braucht: in objectiver Hinſicht einen ſchönen, erhabenen, die Bewunderung erregenden Stoff, in ſubjectiver Beziehung eine unbefangene, vorurtheilsfreie Auffaſſung, die es ihm möglich macht, im Sinne der Natur zu ſchaffen, ſtatt ſeines engen Ichs das objective Weſen der Dinge zur Anſchauung zu bringen und dadurch ſich über Geſchmackloſigkeit, Engherzigkeit, Flachheit zu erheben.

Dieſelbe vortheilhafte Wirkung, als auf die Poeſie, hat die Naturwiſſenſchaft auch auf die Religion. Sie entzieht, wofern ſie ſich nur innerhalb ihrer natürlichen Grenzen hält, und ſich nicht anmaßt, über Dinge abzuſprechen, die außer ihrem Bereiche liegen, dem Religiöſen nichts wahrhaft

und wesentlich zur Religion Gehöriges, sondern läutert dieselbe nur von allen unreinen Beimischungen, die ihr wahres Wesen entstellen und verfälschen. Sie verwandelt die Afterreligion in wahre, wie sie die Afterpoesie in echte umgestaltet.

Es versteht sich von selbst, daß wir hier von der Religion nur als von einem natürlichen Ergebniß des menschlichen Wesens reden, nicht aber von positiver, historischer Religion, die sich eines übernatürlichen Ursprungs rühmt. Denn auf die gläubigen Anhänger der letztern kann Naturwissenschaft keinen Einfluß haben. Sind sie fest in ihrem Glauben, daß Das, was sich ihnen als göttliche Offenbarung ankündigt, wirklich von Gott oder einem Abgesandten Gottes geoffenbart und durch Wunder bekräftigt sei, so werden sie sich durch die entgegengesetzten Aussagen der Naturwissenschaft nicht stören lassen. Lehrt sie ihre Offenbarung z. B., daß die Erde in sechs Tagen geschaffen sei, daß sie den Mittelpunkt der Welt bilde und stillstehe, während das ganze Sternenheer um sie kreist u. s. w.; so werden sie auf die geologischen und astronomischen Resultate der Naturwissenschaft, die das Gegentheil lehren, nichts geben, sondern werden die menschliche Wissenschaft für eitel Irrthum und für abgefallen von Gott erklären. Anstatt die

Aussagen ihrer Offenbarung wissenschaftlich zu prüfen, werden sie umgekehrt die Urtheile der Wissenschaft dem Gerichte der Offenbarung unterwerfen und werden sie verwerfen, sobald sie mit derselben streiten.

Anders verhält es sich mit der natürlichen Religion. Diese ist perfectibel und schreitet fort mit der fortschreitenden Naturwissenschaft. Denn in der natürlichen Religion ist es die Natur, die Welt, die den Menschen zur Vorstellung von göttlichen, die Natur in ihrer Gewalt habenden Wesen anregt. Je mangelhafter und unvollkommener daher noch seine Erkenntniß der Natur ist, desto mangelhafter und unvollkommener wird auch der Begriff des göttlichen Wesens sein, zu welchem er sich über die Natur erhebt. Je richtiger er dagegen die Wirkung, das Geschöpf, kennen lernt, desto wahrer werden auch seine Begriffe vom Urheber, dem Schöpfer, werden.

Die Geschichte der religiösen Entwickelung des Menschengeschlechts zeigt, daß dasselbe am Anfang, wie auf allen Gebieten, so auch in der Religion noch auf einer niedrigen, unvollkommenen Stufe steht. Die Naturreligionen sind voll von Aberglauben, beten Götzen statt des wahren Gottes an, setzen einen erdichteten an die Stelle des wahren

Zusammenhanges der Dinge, obwol nicht zu leugnen ist, daß auch im Aberglauben oft schon tiefe Keime der Wahrheit verborgen liegen, die nur ans Licht gezogen und gesäubert zu werden brauchen. — Die Ansicht, daß der Mensch mit einer vollkommenen Urreligion angefangen, dieselbe aber, wie überhaupt seine ursprüngliche Vollkommenheit durch den Sündenfall wieder eingebüßt habe, müssen wir hier als eine dogmatische, aus einem bestimmten Glaubenssystem entsprungene, bei Seite lassen, und halten uns nur an die objectiv geschichtliche, d. h. auf historischen Quellen beruhende; über den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechts sind uns keine historisch beglaubigten Documente übrig, die ihn uns als einen vollkommenern gegen den, mit welchem die beglaubigte Geschichte anfängt, nachweisen könnten. — Mit dem Aberglauben also fangen die Religionen an und läutern sich im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung allmälig von demselben zum wahren Glauben.

Dieser Läuterungsproceß ist aber zu nicht geringem Theile der fortschreitenden Naturwissenschaft zu verdanken. Denn der Aberglaube entsprang großentheils aus mangelhafter Naturerkenntniß, mit der Ansicht vom Kosmos mußte sich

also auch die Religion läutern. „Aberglaube und Unglaube", sagt Hamann, „gründen sich beide auf eine seichte Physik und eine ebenso seichte Geschichte." (I, 55.)

Zwar sagt Goethe (in seinen „Maximen und Reflexionen"): „Der Aberglaube gehört zum Wesen des Menschen und flüchtet sich, wenn man ihn ganz und gar zu verdrängen denkt, in die wunderlichsten Ecken und Winkel, von wo er auf einmal, wenn er einigermaßen sicher zu sein glaubt, wieder hervortritt." Auch Lichtenberg spricht vom Aberglauben als einem wesentlichen Hange der menschlichen Natur, indem er sagt: „Jeder Mensch hat seinen individuellen Aberglauben, der ihn bald im Scherz, bald im Ernst leitet. Ich bin auf eine lächerliche Weise öfters sein Spiel, oder vielmehr ich spiele mit ihm. Die positiven Religionen sind seine Benutzungen jenes Hanges im Menschen. Die Menschen haben alle etwas davon, wenn sie nicht deutlich denken, und es ist gewiß noch nie ein so vollkommener Deist gewesen, als er im Compendio steht; das ist unmöglich..... Der Mensch, der sich vieles Glückes und seiner Schwäche bewußt ist, wird abergläubisch, flüchtet zum Gebet u. dergl. m." (II, 146 fg.)

Zu diesen Stimmen gesellen sich noch andere

über die Unvertilgbarkeit des Aberglaubens. Herder führt aus Friedrich's des Großen Briefen folgende Stelle an: „Ich wünsche Euch zu Eurer guten Meinung von der Menschheit Glück; ich, der ich aus Pflicht meines Standes diese Gattung Geschöpfe auf zwei Beinen ohne Federn sehr gut kenne, muß Euch voraus sagen, daß alle Philosophie der Welt das menschliche Geschlecht von dem Aberglauben nicht frei machen werde, an dem es hängt. Die Natur hat dieses Ingrediens in die Composition der ganzen Gattung gemischt, eine Furcht, eine Schwäche, eine Leichtgläubigkeit, eine Uebereilung des Urtheils zieht die Menschen durch einen natürlichen Hang in das System des Wunderbaren; und es gibt nur wenig philosophische Seelen, die stark genug gebaut sind, um die tiefen Wurzeln der Vorurtheile, die die Erziehung in sie schlug, zu zerstören. Diesen hat sein gesunder Verstand von einigen Volksirrthümern losgemacht, er empörte sich gegen Ungereimtheiten; jetzt kommt der Tod ihm näher, und aus Furcht fällt er in den Aberglauben zurück; er stirbt als Kapuziner. Bei Jenem hängt seine Art zu denken von einer guten oder übeln Verdauung ab. Es ist also nicht genug, Menschen den Trug zu entnehmen; man müßte ihnen auch eigene Stärke des Geistes einhauchen können; oder

Empfindlichkeit und der Schrecken des Todes werden auch über die stärksten, nach aller Methode vorgetragenen Vernunftlehren triumphiren." (Herder's „Briefe zu Beförderung der Humanität", zweite Sammlung, S. 77 fg.)

Indessen, dieses können wir Alles zugeben, ohne darum doch unsere Behauptung von dem Einfluß der Naturwissenschaft auf Läuterung der Religion vom Aberglauben zurücknehmen zu müssen. Denn ein blinder, subjectiver Hang zu etwas kann noch fortbestehen, nachdem es längst durch die Vernunft verworfen ist. Der aufgeklärteste Kopf kann sich im Finstern, wie ein Kind, fürchten, kann natürliche Dinge für Geister und Gespenster ansehen, ohne daß er darum intellectuell an Geister und Gespenster glaubt. Es kommt dies nur daher, daß der Mensch schwache Stunden hat, in denen das dunkle Gefühl dem hellen Verstande nicht zu folgen vermag, in denen ihn das Licht der Erkenntniß verläßt und ihn den Einbildungen der Phantasie oder anerzogenen Vorurtheilen preisgibt. Aber etwas Anderes ist dieser subjective Hang zum Aberglauben, der sich auch des Aufgeklärtesten bemächtigen kann, und wieder etwas Anderes der wirkliche, objective Aberglaube, der als eine geschichtliche Macht in der Menschheit wirkt. In-

dividuell kann ein gewisser Aberglaube noch fortdauern, wenn er in der Geschichte, in dem fortgeschrittenen Bewußtsein der Völker, längst einer richtigern Ueberzeugung Platz gemacht und alle Macht, allen Einfluß auf das wirkliche Leben verloren hat. Ein Aberglaube ist nur so lange ein wirklicher Glaube, als er den Menschen anleitet, danach zu leben und zu handeln, als er keine entgegengesetzten Erkenntnisse und Motive aufkommen läßt. So beruhten z. B. die Ordalien und die Hexenprocesse auf einem wirklichen, lebenskräftigen Aberglauben. Aber bloße subjective Anwandlungen zum Aberglauben, die den Verstand nicht hindern, wie Lichtenberg sagt „mit ihm zu spielen", verdienen nicht mehr den Namen Aberglauben. Sobald man etwas als Aberglauben erkennt, kann man ihm nicht mehr zur Beute werden, wie da, wo man noch gar nicht zu der Erkenntniß gekommen ist, daß Das, was man für wahr hält, Wahn und leere Einbildung ist.

Doch auch dieses wird von Einigen geleugnet, daß die Naturwissenschaft den Aberglauben als geschichtliche Macht zerstört habe. Der bekannte Dramatiker Raupach hielt am 14. Febr. 1852 im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin einen Vortrag über den „Aberglauben als weltgeschichtliche Macht",

worin er nachwies, daß der Aberglaube zu allen Zeiten der Geſchichte wiederkehrt. Er unterſcheidet in dieſem Vortrage (S. 8) drei Grade des Aberglaubens: den Geiſterglauben, die Wahrſagerei und die Zauberei. Der erſte Grad umfaßt nach ihm den theoretiſchen, nämlich den einfachen Glauben an das Daſein, die Thätigkeit, das höhere Wiſſen, die Macht der verſchiedenen Geiſter. Damit verbunden ſind natürlich die freiwilligen Erſcheinungen und Einwirkungen derſelben, die Ahnungen, die Träume, die Vorbedeutungen, die Wunderzeichen und die Prophezeiung, d. h. wo ohne Zuthun des Menſchen ein Geiſt aus deſſen Munde Verborgenes verkündigt. Der zweite und dritte Grad ſchließen den praktiſchen Aberglauben in ſich, wobei nämlich der Menſch ſchon ſelbſt thätig iſt. Der zweite Grad iſt ſpeciell der, wo der Menſch das Wiſſen der Geiſter und Todten benutzen will, um das Verborgene zu erfahren, ſei es nun mittelbar durch gewiſſe Vorrichtungen oder unmittelbar durch Herbeirufung der Geiſter und Todten. Hier haben wir das weite Feld der Wahrſagerei, die als Unterarten in ſich ſchließt die Traum- und Zeichendeuterei, die Wetterprophezeiung, die Tagewählerei, die Aſtrologie, die Chiromantie, die Geiſter- und Todtenbeſchwörung u. ſ. w. Der dritte Grad iſt endlich

der, wo der Mensch die Macht der Geister für sich in Anspruch nimmt, sich mit ihnen verbindet, sie durch Gegenleistungen bestimmt, oder gar durch geheime Künste zwingt, ihm zu dienen; wo er dann mit ihrer Hülfe, aus Rache oder Eigennutz, Naturwidriges bewirkt, vom Besprechen und den Liebestränken an bis hinauf zu den Ungewittern und Erdbeben. Hier stehen wir auf dem unermeßlichen Gebiete der Zauberei oder Hexerei und der Wunderthätigkeit.

Von diesem in den angegebenen drei Graden sich kundgebenden Aberglauben behauptet nun Raupach, daß er eine welthistorische Macht ist, d. h. daß er immer wesentlich derselbe geblieben und, wenn auch in gewissen Zeiträumen zurückgedrängt, doch stets unter günstigen Umständen, obwol oft in veränderter Form, wiedergekehrt ist und sich zu einer gewissen Herrschaft, wenigstens über die Menge, erhoben hat. Zwei historische Erscheinungen sind es nach Raupach, die dem Wiederaufleben des Aberglaubens vor allem günstig sind. „Die erste ist der Unglaube, der, theils durch das Uebergewicht der Intelligenz über das Gemüth des Menschen, theils durch politische Umwälzungen bewirkt, zu gewissen Zeiten aufgetaucht ist. Das Gemüth des Menschen bedarf des Glaubens an das Uebersinnliche,

und wenn ihm der Glaube, dem es bisher angehangen hat, geraubt wird, so sucht es einen Ersatz, den, wenigstens die Menge, im Aberglauben findet. Mit dem Unglauben ist gewöhnlich die Immoralität als die zweite jener Erscheinungen verbunden, eine vorwiegende Neigung zu materiellen Interessen, zu sinnlichen Genüssen, zuletzt Unsittlichkeit im Innern wie im Aeußern. Wenn die Quelle dieser Ausartungen die ungebundene Selbstsucht ist, so muß dem gewöhnlichen Menschen der Aberglaube willkommen sein, der wenigstens in seinem praktischen Theile der Selbstsucht volle Befriedigung verspricht." Auch unsere, so weit vorgeschrittene Zeit, spricht Raupach von den Symptomen nicht frei, die einen neuen Ausbruch des Aberglaubens, einen abermaligen Rückfall in die Kindheit, zu verkündigen pflegen. „Wir können es nicht leugnen, die Hauptsymptome sind vorhanden: durch den englischen Deismus und Empirismus, den französischen Materialismus und den deutschen Rationalismus ist unser Glaube tief erschüttert worden; Luxus, materielle Genußsucht und Unsittlichkeit gewinnen immer mehr Raum, und unsere Literatur strengt alle, sogar weibliche Kräfte an, um diese Zeitrichtung zu fördern."

Demnach wäre es nicht sowol die Naturwissenschaft, die geeignet ist, ein Gegengewicht

gegen den Aberglauben zu bilden, als vielmehr einerseits Kräftigung des Gemüths, damit nicht durch Uebergewicht der Intelligenz über dasselbe ein Unglaube erzeugt werde, der ins andere Extrem, den Aberglauben hineintreibt; andererseits Stärkung des moralischen Willens, damit nicht materialistische Selbst- und Genußsucht erwache, die ebenfalls zum Aberglauben geneigt macht. Die Naturwissenschaft könnte sogar vom Raupach'schen Standpunkt aus in Verdacht kommen, den Aberglauben zu befördern; denn ist sie es nicht, die überwiegend die Intelligenz ausbildet, dadurch die Menschen ungläubig macht und so mittelbar wieder den Aberglauben herbeiführt? Ist sie es nicht auch, die den praktischen Materialismus begünstigt und also auch von dieser Seite dem Aberglauben in die Hände arbeitet?

Wir glauben, um über diesen Punkt ins Reine zu kommen, habe man vor allen Dingen Folgendes zu unterscheiden. Der Aberglaube hat eine praktische und eine theoretische Quelle. Er entspringt einerseits aus dem Willen, andererseits aus der Erkenntniß. Der praktische Ursprung des Aberglaubens ist das Abhängigkeitsgefühl und Glückseligkeitsbedürfniß des Menschen. Der Mensch will vor allen Dingen gut und glücklich leben, die

Eudämonie ist der innerlich ihn beseelende und treibende Gott. Nun fühlt er aber überall seine Abhängigkeit von der Natur, seine Schwäche und Gebrechlichkeit. Der Blitz kann sein Haus verzehren, der Hagel seine Saaten vernichten, Krankheit und Pest seine Familie hinraffen. Grausame Zufälle lauern überall im Hinterhalte, die das schönste Lebensglück plötzlich zerstören können, der Tod ist überdies auch dem Glücklichsten gewiß. Gegen diese das Leben und das Glück bedrohenden Mächte, gegen die Ungewißheit des menschlichen Looses möchte nun gern das Gemüth Schutz und Hülfe, Rath und Trost haben. Da jedoch die Erkenntniß — und hiermit kommen wir auf den theoretischen Ursprung des Aberglaubens — im Kindesalter der Menschheit noch nicht so weit ausgebildet ist und bei dem großen Haufen nicht so schnell dem reifern Urtheil der wenigen Denkenden folgen kann, um den wahren, natürlichen Zusammenhang der Dinge zu erkennen; da der Mensch im Kindesalter vorherrschend mit der Phantasie thätig ist, und diese Dichterin — man kann dies schon an Kindern, die mit ihrem Puppenbalg sprechen, erkennen — gern Alles personificirt, in Alles eine menschliche Seele hineindenkt; so ist es kein Wunder, daß der Mensch die Naturgewalten, von denen

sein Glück und Leben abhängt, vergöttert und, nach menschlicher Weise, sie durch Gaben und Opfer sich geneigt machen zu können glaubt, durch Sünden und Mangel an der schuldigen Verehrung sie zu erzürnen fürchtet. Furcht und Hoffnung sind also zwar der praktische Ursprung des Aberglaubens, aber in diese praktische Quelle fließt noch die theoretische, die Unkenntniß der Natur, die überwiegende Auffassung derselben mit der Phantasie ein, und aus diesen beiden vereinigten Quellen wird alsdann der starke, breite, reißende Strom des Aberglaubens in seinen durch die verschiedenen Nationalitäten und Landesbeschaffenheiten mannichfaltig variirten Erscheinungen. An die vergötterten Naturgewalten oder die als Herren der Natur geglaubten Geister wendet sich der unwissende Mensch, weil er ihnen wunderbare Macht zuschreibt, in der Noth und allen ihm am Herzen liegenden Angelegenheiten; statt z. B. das Fieber durch Chinapulver zu vertreiben, wendet er sich an die Göttin Febris; ja, da die Phantasie das Bild oder die Statue eines Gottes unmittelbar für den Gott selbst ansieht, so kniet und betet der Abergläubische vor Holz und Marmor, der Besitz der Götterbilder wird ihm zum Schutz und Hort gegen seine Feinde und gegen alles Ungemach. Da jedes Land seine eigenen Götter hat und der Gott

in seiner Statue gegenwärtig ist, so darf man den Landesgott nicht in Feindesland übergehen lassen, um seine Hülfe nicht zu verlieren, und es war daher ganz natürlich, daß, wie Curtius (Buch IV, Cap. 3) erzählt, die Tyrier, als sie von Alexander belagert wurden, Ketten um die Statue des Hercules zogen, um dadurch den Gott abzuhalten, zum Feinde überzugehen. Ebenso natürlich ist's, daß man die Götter, da man ihnen nicht blos Macht über die Natur, sondern auch Vorwissen der Zukunft zuschreibt, um das zukünftige Loos, um den Ausgang einer Unternehmung befragt, und daher der Orakeldienst, die Betrachtung und Auslegung des Vogelflugs, der Eingeweide der Thiere u. s. w. als göttlich gegebene Vorzeichen. Kurz, überall und in allen noch so mannichfaltig variirten Formen des Aberglaubens ist eine Mischung von Gemüthsaffecten und Bedürfnissen mit schwacher Urtheilskraft und mangelhafter Erkenntniß.

Da dieses sich aber so verhält, da der Aberglaube, obwol ursprünglich von praktischer Willensrichtung, von dem Bedürfniß nach Glückseligkeit und Lebensgenuß ausgehend, doch theoretisch, durch verkehrte Erkenntniß, genährt und unterhalten wird, so kann man dem Fortschritte der Naturwissenschaft, als welche die abergläubische Natur-

ansicht widerlegt, nicht allen Einfluß auf Läuterung der Religion absprechen. Denn Wille und Erkenntniß sind im Menschen nicht so isolirt nebeneinander, nicht so ohne allen gegenseitigen Einfluß aufeinander, daß nicht mit der veränderten Erkenntniß auch die Willensrichtung sich ändern sollte. Wie ein verkehrter Willenshang geeignet ist, eine verschrobene Erkenntniß zu erzeugen, oder wenigstens die richtige Erkenntniß zu verdunkeln — ein Geiziger sieht z. B. in dem Gelde nicht mehr das Mittel, sondern den Zweck des Lebens, — so ist umgekehrt auch eine verbesserte und berichtigte Erkenntniß im Stande, dem Willen eine bessere Richtung zu geben. Wer die gesetzmäßige Ordnung der Natur erkannt hat, wird von thörichten Wünschen, daß die Natur zu seinen Gunsten von ihren Gesetzen abweiche, zu seinem Glücke ihre Ordnung durchbreche, ablassen, wird sich also auch nicht mehr mit Opfern an Götter und Geister wenden, um durch ihre übernatürliche Macht vor zerstörenden Naturwirkungen bewahrt zu werden, sondern wird, soweit der Natur auf natürlichem Wege beizukommen ist, ihr Unheil durch eigene Thätigkeit von sich abzuwenden suchen, im Uebrigen aber, wo seine Gewalt nicht hinreicht, sich in den Lauf der Dinge ergeben. Weit entfernt also, daß die durch die

Naturwiſſenſchaft gewonnene kosmiſche Erkenntniß die Selbſtſucht aufſtachelte, ſetzt ſie derſelben vielmehr Schranken, indem ſie den Menſchen lehrt, daß er ſich nicht in dem Sinne als Mittelpunkt der Schöpfung zu betrachten habe, ſeines irdiſchen Glückes wegen Ausnahmen von dem geſetzmäßigen Verlauf der Dinge beanſpruchen zu dürfen. Sie lehrt ihn einerſeits ſeine geiſtige Ueberlegenheit in Anwendung bringen, um die Natur in ſeinen Dienſt zu nehmen, und andererſeits lehrt ſie ihn reſigniren, die Unbill der Natur mit Geduld und Ergebung ertragen.

Es kann keine ungerechtere Beſchuldigung geben als die, daß die Naturwiſſenſchaft zum Unglauben führe und mit dem Glauben der Menſchheit allen Troſt raube.

Was erſtens den Unglauben betrifft, ſo beſteht er darin, daß man alles Ueberſinnliche, Metaphyſiſche leugnet und nur das Sinnliche, Phyſiſche, nur die Materie und ihre Geſetze als das Abſolute anerkennt. Der Unglaube betrachtet den Menſchen als eine empfindende und denkende Maſchine, aus einer eigenthümlichen Combination der Urſtoffe der Materie unter begünſtigenden Einflüſſen der Wärme, des Lichts, der Elektricität u. ſ. w. entſtanden, und nach dem Tode wieder in die Ur-

stoffe sich auflösend, um andern Combinationen der Materie Platz zu machen, um die Felder mit seinen Knochen zu düngen, sich in Pflanzengestalt, aus dieser in Thiergestalt und aus dieser wieder zurück in Menschengestalt zu verwandeln, um, wenn er bis auf diese Höhe angelangt ist, von da wieder herabzusinken und den Kreislauf vom Unorganischen ins Organische und von da zurück wieder von neuem zu beginnen in infinitum. Der Kreislauf der Materie und die Metamorphose des Stoffes ist ihm Ein und Alles. Zu solchem Unglauben, der außer der physischen Natur, ihrem Stoff und ihrer Gesetzmäßigkeit nichts annimmt, der also jedes übersinnliche, übernatürliche, metaphysische Princip der Natur leugnet, mit seinen Consequenzen, der Leugnung der Freiheit und Unsterblichkeit, führt allerdings die falsche, ihre Grenzen verkennende Naturwissenschaft; aber nicht die wahre, die weiß, wie weit sie gehen darf und wo ihr Gebiet aufhört.

Die wahre, ihrer Grenzen eingedenke Naturwissenschaft begnügt sich damit, den physischen, natürlichen Zusammenhang der Dinge aufzudecken, hütet sich aber wohl, die physische Naturordnung für das Letzte, Höchste und Absolute, für das Ewige und Unveränderliche auszugeben, hinter und über welchem sich nichts Anderes denken lasse und

nichts weiter zu ſuchen ſei. Sie ſagt: Bis hierher und nicht weiter, bis zur Erkenntniß der Urſtoffe und Kräfte nebſt der geſetzmäßigen Weiſe ihres Wirkens und der Beſchaffenheit ihrer mannichfaltigen Combinationen, geht unſer Wiſſen; ob aber dieſe ſo von uns erkannte Naturordnung noch ein höheres Princip habe und welcher Weſenheit dieſes ſei, das können wir als Phyſiker nicht mehr ausmachen. Da fängt vielmehr das Gebiet des Glaubens und der Philoſophie an, als welche es mit dem Ueberſinnlichen, Uebernatürlichen, mit dem Principe der Natur zu thun haben. „Ein phyſiſches Naturgemälde bezeichnet die Grenze, wo die Sphäre der Intelligenz beginnt und der ferne Blick ſich ſenkt in eine andere Welt. Es bezeichnet die Grenze und überſchreitet ſie nicht.“ („Kosmos“, I, 386.)

Die wahre, echte Naturwiſſenſchaft zerſtört alſo mit dem Aberglauben nicht allen Glauben; ſie führt nicht zum Unglauben, ſondern eröffnet erſt recht die Pforten des Glaubens. Was ſie uns nimmt, iſt nicht der Glaube an ein überſinnliches, übernatürliches Princip der Welt, ſondern nur die falſchen, unwürdigen, kindiſchen, anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von dem Weltſchöpfer, für die ſie uns wahrere, würdigere gibt. Oder ſollte es nicht würdiger ſein, Macht und Weis-

heit der Welt so inwohnend zu denken, daß es zur Regierung derselben keiner äußern wunderbaren Einbrüche in die natürliche Ordnung der Dinge bedarf, als bei allen eingetretenen physischen oder moralischen Unordnungen den Deus ex machina herbeirufen zu müssen? Ist eine Welt, die aus innerer Kraft von Sünde und Uebel erlöst wird, nicht eine vollkommenere, als eine bei allen Störungen äußerer Hülfe bedürftige, wie ein Staat, der sich selbst zu regieren vermag, vollkommener ist, als einer, der zur Erhaltung der innern Ordnung fortwährend auswärtige Hülfe herbeirufen muß? Ist folglich nicht auch der, welcher eine solche Welt- und eine solche Staatsorganisation schafft, vollkommener, wie der, dessen Werk äußerer Reparaturen bedarf?

Oersted hat in seiner schon angeführten Abhandlung über „Die Naturwissenschaft im Verhältniß zur Dichtkunst und Religion" ein Capitel mit der Ueberschrift: Kann Gottes Regierung der Willkür entbehren? und er beantwortet die Frage dahin, daß es zur Erhaltung der Weltordnung und ihrer Sicherstellung gegen verwirrende Störungen nicht der Aufsicht und Hülfe eines willkürlich wirkenden Wesens bedürfe, da die innere Einrichtung der Welt so weise getroffen sein könne,

daß zum voraus der Wirkung störender Urſachen vorgebeugt ſei. Er erläutert dieſes durch einige Beiſpiele. „Verſetzen wir uns“, ſagt er, „anderthalb Jahrhunderte in der Zeit zurück. Da wurde verlangt, daß man auf eine große Weltumſegelung eine Uhr mitnähme, welche ſtets ihren richtigen Gang beibehielte. Halten wir uns nun an den Grundgedanken, ſo müſſen wir dieſes unmöglich finden; mit den Veränderungen der Wärme verändert ſich unter Anderm die Länge der feinen Feder und der Durchſchnitt der Schwungräder, welche den Gang der Uhr ordnen; es iſt alſo unmöglich, müßte man ſagen, daß ſie ihren gleichmäßigen Gang beibehalten kann; der Verfertiger oder ein Abgeſandter müßte ſie begleiten, um die Unregelmäßigkeiten zu berichtigen. Nein! Dies iſt nicht blos unnöthig, ſondern würde ein ganz unzureichendes Mittel ſein; dagegen vermag der Künſtler, welcher die Geſetze kennt, wonach die Wirkungen hier vorgehen, Theile anzubringen, deren Erweiterung durch die Wärme in ſolchen Richtungen geſchieht, daß der Fehler gehoben wird. Mag der Führer des Schiffes es für gut finden, ſich zu den heißeſten oder kälteſten Gegenden hinzuwenden, der Gang der Uhr bleibt unverſehrt. Die Sache iſt in unſerer Zeit bekannt genug; wir ſehen aber hier auf eine Zeit zurück,

da ſie noch unbekannt war, es ſind ſeitdem keine anderthalb Jahrhunderte verlaufen." (S. die Ueberſetzung von Kannegießer, S. 45 fg.)

Auch die Einrichtung der Dampfmaſchine führt Oerſted zum Beiſpiel an. Durch den Gebrauch von Dampfmaſchinen werden große Kräfte in Wirkſamkeit geſetzt; aber ein Fehler in der Benutzung kann gefährlich werden. Der Aufſeher kann willkürlich das Feuer vermehren oder vermindern, ja er kann es ſogar ganz unvernünftig verſtärken und dadurch dem Dampf eine ſolche Spannung geben, daß er den Keſſel ſprengt, wenn nicht eine vorbeugende Einrichtung getroffen wäre: dieſe iſt bekanntlich des Dampfkeſſels Sicherheitsöffnung mit der Sicherheitsklappe, die dem Dampf Ausgang verſtattet, wenn deſſen Spannung zu groß wird; nach den älteſten Einrichtungen der Dampfmaſchinen mußte beſtändig Jemand zugegen ſein, um die Hähne zu drehen, die wechſelsweiſe dem Dampf den Weg öffnen oder ſperren ſollten. Verſäumniſſe oder Irrthümer mußten ſtörend eintreten können, man erdachte ſeitdem Einrichtungen, wodurch die Maſchine ſelbſt die Arbeit mit großer Sicherheit verrichtet. Die Größe des Widerſtandes, welchen die Dampfmaſchine zu überwinden hat, wechſelt oft bedeutend. Ein plötzliches Aufhören des Widerſtandes würde Veranlaſſung

werden, daß der Gang der Maſchine eine gefährliche Schnelligkeit erhielte; aber ſie hat eine lenkende Einrichtung erhalten, welche auf der Stelle die Zuſtrömung des Dampfes vermindert, wenn die Schnelligkeit ſteigt, und ſie wieder vermehrt, wenn die Schnelligkeit nachläßt. „Solche Beiſpiele dürften Denen wenigſtens zur Warnung dienen, welche mit größter Zuverſicht beweiſen wollen, daß etwas unmöglich iſt, weil ſie nicht begreifen, wie es ausgeführt werden könne, ein Verfahren, durchaus verſchieden von dem, das die Unmöglichkeit einer Sache aus einem wirklich innern Widerſpruch darthut.“ (S. 47.)

Aus den angeführten Beiſpielen geht zur Genüge hervor, daß dem religiöſen Bedürfniß nicht der ihm ſo weſentliche Glaube an eine weiſe Weltregierung durch die Naturwiſſenſchaft geraubt wird, ſondern daß durch ſie nur die Vorſtellungen über dieſelbe berichtigt und verbeſſert werden. Die göttliche Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit wird nicht weggeleugnet, ſie wird nur nicht mehr auf eine kindiſche Weiſe perſonificirt und außer der Welt in einem erdichteten Himmel thronend vorgeſtellt, ſondern als innerweltlich gedacht, ganz gemäß dem Sprüche des Apoſtels: „In ihm leben, weben und ſind wir.“ (Apoſtelgeſchichte, 17, 28.)

Wie mit dem religiösen Glauben, so ist es auch mit dem religiösen Trost. Die Naturwissenschaft raubt uns nicht ganz und gar den religiösen Trost, sondern sie setzt nur an die Stelle des falschen, eingebildeten den wahren, unerschütterlichen Trost. Es gibt nämlich ein egoistisches und ein moralisches Trostbedürfniß. Der Egoist macht sein Individuum zum Mittelpunkt des Universums; Eudämonie, Glückseligkeit ist sein höchstes Lebensziel, und darum ist es ihm tröstlich, die Natur, von der Goethe singt:

— unfühlend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Ueber Bös' und Gute;
Und dem Verbrecher
Glänzen, wie dem Besten,
Der Mond und die Sterne.

Wind und Ströme
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg
Und ergreifen,
Vorübereilend,
Einen um den Andern. —

es ist, sagen wir, dem Egoisten tröstlich, diese so blinde und taube, herz- und gemüthlose Natur, die, unbekümmert um das Wohl des Einzelnen, ruhig

und kalt ihren geſetzmäßigen Weg geht, in der Gewalt eines perſönlichen, gemüthlichen Gottes zu wiſſen, der ſich durch Gebete und Opfer erflehen läßt, die allgemeinen Naturgeſetze zum Wohle des Einzelnen zu durchbrechen und den Schaden, den die fühlloſe Natur angerichtet hat oder anzurichten droht, auf wunderbare Weiſe gut zu machen oder abzuwehren.

Daß dieſes Troſtbedürfniß, weil auf egoiſtiſchem, Glückſeligkeit zum Lebenszweck machenden Grunde beruhend, unmoraliſch ſei, braucht wol nicht erſt ausführlicher bewieſen zu werden. Wer dem Leben eine höhere, moraliſche Beſtimmung zuſchreibt, der wird nur des Troſtes bedürfen, daß die phyſiſche Weltordnung ſo beſchaffen ſei, daß ſie der moraliſchen Beſtimmung des Einzelnen und der ganzen Menſchheit nicht dauernd entgegen zu wirken vermöge, ſondern vielmehr ihr dienen, ihr behülflich und förderlich ſein müſſe. Kurz, Harmonie der phyſiſchen mit der moraliſchen Weltordnung — dieſe zu glauben oder zu wiſſen fodert das moraliſche Troſtbedürfniß. Was aber wäre mehr geeignet, als die Naturwiſſenſchaft, uns jene Harmonie zum Bewußtſein zu bringen? Lehrt ſie nicht, daß Uebertretung der Naturgeſetze es iſt, was den Menſchen phyſiſch und moraliſch elend macht,

ein naturgemäßes Leben hingegen die Grundlage seines physischen und moralischen Wohls bildet? Zeigt sie nicht die Strafen, die der Trägheit, der Unmäßigkeit, der sinnlichen Ausschweifung auf dem Fuße nachfolgen? Stachelt sie nicht den Einzelnen, wie die ganze Menschheit zu einer wohlgeordneten Thätigkeit auf, indem sie lehrt, daß der Natur nicht durch Gebete und Zauberformeln, sondern nur durch Kraft und Intelligenz, die sie ihren Gesetzen gemäß zu behandeln wissen, beizukommen sei? Lehrt ferner die Naturwissenschaft nicht auch die geographischen, klimatischen, physiologischen Bedingungen kennen, unter denen der Mensch am günstigsten seine moralischen Anlagen entwickeln kann, und trägt sie somit nicht auch in dieser Hinsicht zur moralischen Cultur des Menschengeschlechts bei? Ja, weit entfernt, daß die Tugend Einzelner und ganzer Völker durch die fortschreitende Naturwissenschaft gefährdet würde, wird sie vielmehr durch sie aufs wirksamste befördert, und folglich kann Der, welcher dem Leben eine moralische Bestimmung gibt, sich nicht beklagen, daß die Resultate der Naturwissenschaft trostlos seien. Die Tugend bedarf keines andern Trostes, als des Glaubens und der Hoffnung, daß Alles ihr zum Besten dienen müsse, daß es keine Macht gebe, die stark genug sei, ihre Bestrebungen

zu vereiteln. Dieſen Troſt raubt aber die Naturwiſſenſchaft dem Tugendhaften nicht, ſondern iſt vielmehr geeignet, ihn darin zu beſtärken und zu befeſtigen, indem ſie die Wege und Mittel zeigt, wie der Menſch dazu gelangen kann, ſich die feindlichen Naturgewalten zu unterwerfen oder ſich ihrem ſchädlichen, zerſtörenden Einfluß zu entziehen. Die Naturwiſſenſchaft lehrt freilich nicht, wie mancher Prediger von der Kanzel, daß Erdbeben, Ueberſchwemmungen, verheerende Feuersbrünſte und epidemiſche Krankheiten unmittelbar von Gott verhängte Strafen für die Sünden der Städte oder Staaten ſeien, die dadurch betroffen werden; ſie erklärt vielmehr jene Erſcheinungen ganz natürlich aus den bekannten Naturgeſetzen und Kräften. Aber dafür lehrt ſie auch nicht durch abergläubiſche, unwirkſame Ceremonien jene feindlichen Naturgewalten abwenden, ſondern durch geeignete, kräftige Mittel, ſoweit dieſelben in des Menſchen Macht ſtehen. Während die Erklärung der über einen Ort hereinbrechenden Naturverheerungen aus der Sündhaftigkeit ſeiner Bewohner leicht zur liebloſen Verdammung führt, ja es eigentlich conſequent wäre, die Sünder der vermeintlich von Gott über ſie verhängten Züchtigung zu überlaſſen; ſo erweckt dagegen die richtige Naturanſicht das thätige Mit-

leiden gegen solche von zerstörenden Naturwirkungen Heimgesuchte.

Schon Kant hat, in Beziehung auf die zerstörenden Naturwirkungen, gezeigt, welche unmoralische Folgen eine falsche Naturauslegung hat. Er sagt in der Schlußbetrachtung zur Geschichte des großen Erdbebens von 1755: „Der Anblick so vieles Elends, als die letztere Katastrophe unter unsern Mitbürgern gemacht hat, soll die Menschenliebe rege machen und uns einen Theil des Unglücks empfinden lassen, welches sie mit solcher Härte betroffen hat. Man verstößt aber gar sehr dawider, wenn man dergleichen Schicksale jederzeit als verhängte Strafen ansieht, welche die verheerten Städte um ihrer Uebelthaten willen betreffen, und wenn wir diese Unglückseligen als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die seine Gerechtigkeit alle ihre Zornstrafen ausgießt. Diese Art des Urtheils ist ein sträflicher Vorwitz, der sich anmaßt, die Absichten der göttlichen Rathschläge einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen. Der Mensch ist von sich selbst eingenommen, daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt danach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze

Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Großen sollen in keine Betrachtung kommen, und es soll sich Alles blos in richtiger Beziehung auf uns anschicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen gereicht, das, stellt man sich vor, sei blos um unsertwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgendeine Ursache der Ungemächlichkeit für den Menschen werden, als um sie zu züchtigen, zu drohen oder Rache an ihnen auszuüben. Gleichwol sehen wir, daß unendlich viele Böſewichter in Ruhe entschlafen, daß die Erdbeben gewisse Länder von jeher erschüttert haben, ohne Unterschied der alten oder neuen Einwohner, daß das christliche Peru so gut bewegt wird als das heidnische, und daß viele Städte von dieser Verwüstung von Anbeginn befreit geblieben sind, die über jene sich keines Vorzugs der Unsträflichkeit anmaßen können." („Geschichte und Beschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat." S. die Gesammtausgabe der Kant'schen Werke von Rosenkranz und Schubert, VI, 266 fg.)

Der hier von Kant so treffend bezeichnete Egoismus ist der einzige Grund, warum man die Naturwissenschaft anklagt, daß sie dem Menschen den religiösen Trost raube. Denn der Trost, über dessen Verlust man die Naturwissenschaft anklagt, ist ein egoistischer, das Individuum und seine Glückseligkeit zum Ziel und Mittelpunkt des Universums machender. Nur weichliche, weibische Genußsucht verlangt eine gemüthliche Natur, die sich nach den Wünschen und Zwecken des Einzelnen bequeme. Der mannhafte Sinn und Geist dagegen fügt sich in den natürlichen Lauf der Dinge und sucht ihn nicht durch übernatürliche Hülfe, sondern durch muthige Anwendung seiner Kraft und Intelligenz sich dienstbar zu machen. Er sagt mit Faust:

Ja, diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur Der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.

Mit prometheischem Trotze lacht er der Götter, die „kümmerlich von Opfersteuern und Gebetshauch ihre Majestät nähren"; er ist sich bewußt:

Hast du nicht Alles selbst vollendet
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Zu diesem mannhaften Geiste erzieht die Naturwissenschaft, und solange man daher nicht beweisen kann, daß dieser mannhafte Geist, der auf sich selbst vertraut, der Menschheit nachtheiliger sei als jener weichlich genußsüchtige, der übernatürliche Götterhülfe beansprucht, so lange wird man auch nicht nachweisen können, daß die Naturwissenschaft schädlicher sei als der religiöse Aberglaube.

„Viele meinen", sagt Oersted, „daß es tröstlicher für die Menschen sein würde, wenn wir uns unter der Obhut eines Herrn denken könnten, welcher, wie man es menschlicherweise ausdrücken könnte, ein stets waches Auge über uns hätte, als wenn wir blos auf die ewigen Gesetze des göttlichen Willens unser Vertrauen setzen sollten; mir scheint diese Meinung auf einem Misverständniß zu beruhen. Ich will dies durch ein aus irdischen Verhältnissen hergenommenes Beispiel erläutern. Man denke sich, daß ein Mann, welcher eine Reise machen will, hinsichtlich des Weges zwischen zwei verschiedenen Ländern die Wahl hat, dem einen, wo die persönliche Sicherheit auf weisen Gesetzen und den gemäßen Einrichtungen beruht, dem andern dagegen von einer solchen Beschaffenheit, daß es für den, obgleich weisen, mächtigen und guten Fürsten eine Unmöglichkeit gewesen war, die Herr-

ſchaft derſelben Geſetze wie in jenem Staate einzuführen, aber daß er bereit iſt, dieſen Mangel dem Reiſenden durch Mitgabe einer ſtarken Wache zu ſeinem Schutze gut zu machen: in welchem von dieſen beiden Ländern wird er hoffen mit größerer Sicherheit zu reiſen? Die Anwendung auf die beiden Vorſtellungsweiſen von der Weltregierung iſt leicht.“ (Bei Kannegießer, S. 53.)

Freilich, ſolange die Menge noch nicht von naturwiſſenſchaftlicher Welterkenntniß durchdrungen iſt, alſo noch nicht aus der Einſicht in den Zuſammenhang der phyſiſchen und der moraliſchen Weltordnung Troſt ſchöpfen kann, wird ſie auf den Troſt übernatürlicher Hülfe angewieſen ſein; aber iſt dies ein Grund, die Naturwiſſenſchaft als gefährlich zu verſchreien, iſt es nicht vielmehr ein Grund, die Unwiſſenheit der Menge durch Aufklärung über den wahren Zuſammenhang der Dinge aufzuheben? Lehret die Menge, wo ſie den wahren Troſt zu ſuchen habe, und ſie wird des falſchen nicht mehr bedürfen. Zeiget ihr, daß der Zweck des Lebens nicht individuelle Glückſeligkeit und Genuß, ſondern gemeinſame Thätigkeit und Cultur aller in der Menſchheit liegenden Kräfte ſei, ſo wird ſie nicht in dem Glauben an eine die Natur durchbrechende Macht, ſondern in dem Vertrauen

auf eigene Kraft und auf Harmonie der physischen mit der moralischen Weltordnung Trost finden. Anstatt das kranke, schwächliche Gemüth durch seiner Schwäche schmeichelnde Glaubenssätze fortzuhätscheln, sollte man es lieber bis zu dem Grade zu stärken suchen, daß es der Krücken abergläubischen Trostes nicht mehr bedarf. Es ist wahr, daß die Naturwissenschaft dem Menschen, solange er noch kleinlich und schwächlich denkt, manchen Trost raubt, den eben der Kleinliche und Schwächliche braucht; aber daraus folgt doch nicht, daß der Mensch fortfahren soll, kleinlich und schwächlich zu denken. Das kranke Gemüth, das der künstlichen Arznei bedarf, soll ja nicht ewig krank bleiben, sondern gesund werden, daß es natürliche Nahrung vertragen könne. Man soll die Schwachen nicht ärgern, aber man soll sie stark machen, damit sie an wissenschaftlicher Wahrheit nicht mehr Aergerniß nehmen.

Der tröstliche Glaube an specielle Providenz, die jeden Einzelnen leitet und behütet, wird von der Naturwissenschaft nicht ganz und gar aufgehoben, sondern nur berichtigt und veredelt. Er bekommt nur einen wahrern, würdigern Sinn, als er in dem gemeinen, rohen Volksglauben hat. In letzterm liegt ihm eine falsche Teleologie zum Grunde, jene Teleologie, die in dem Distichon verspottet ist:

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig.
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch die Stöpsel erfand!

Dieser kleinlichen Teleologie gemäß werden dem Weltenregierer Zwecke untergeschoben, die ihn zum Wärter und Wächter über das persönliche, irdische Wohl jedes Einzelnen machen, dem er in allen Nöthen auf wunderbare Weise beispringen muß. Geht z. B. Jemand an einem Hause vorüber, von dem ein tödtlicher Dachstein herunterfällt, so war es göttliche Fügung der speciellen Providenz, die dem Vorübergehenden das Leben rettete. Und in ähnlicher Weise werden die gewöhnlichsten Zufälle des Lebens, die sich aus dem natürlichen Zusammentreffen der Umstände erklären lassen, sobald sie nur eine augenfällige Beziehung auf das Wohl des Individuums haben, als unmittelbare, wunderbare Fügungen Gottes ausgelegt. Daß in unzähligen andern Fällen Individuen von herabfallenden Steinen getödtet worden sind, daran wird nicht gedacht, oder dann wird auch dieses für göttliche Fügung erklärt. Der Eine geht im Feuer oder Wasser zugrunde, der Andere wird durch glückliche Zufälle gerettet und dankt dann der Vorsehung für seine gnädige Rettung. Am meisten

geneigt wird man zu dieſem Glauben an ſpecielle Providenz, wenn das Unglück, von dem man gerettet wird, ſehr groß, und die Verkettung der Umſtände, die zur Rettung beigetragen, ſehr auffallend iſt, z. B. wenn ein unſchuldig zum Tode Verurtheilter durch ein plötzliches, unerwartetes Ereigniß, das ſeine Unſchuld aufdeckt, von dem bereits über ſeinem Nacken ſchwebenden Henkerbeil befreit wird. Dann müßte man aber die andern Fälle, in denen Unſchuldige wirklich hingerichtet worden ſind, auch als Fügungen ſpecieller göttlicher Providenz anſehen, und dann entſtünde die Frage, warum dieſe den Einen rettet, den Andern zugrunde gehen läßt?

Anders die Naturwiſſenſchaft. Dieſe hat auch eine Teleologie, aber nicht, wie der egoiſtiſche, eudämoniſtiſche Aberglaube, eine der Gottheit unwürdige, ſie zum Deus ex machina, der jeden Knoten auf übernatürliche Weiſe löſt, herabſetzende, ſondern eine würdige, der zufolge die innerweltliche Ordnung der Dinge, der Zuſammenhang der phyſiſchen Urſachen und moraliſchen Zwecke, ſo beſchaffen iſt, daß er im Großen und Ganzen dazu dient, auch das Wohl jedes Einzelnen, und zwar nicht ein eingebildetes, ſondern das wahre Wohl zu befördern. Auch in der naturwiſſenſchaftlichen Teleologie iſt für

den Einzelnen, für das Individuum gesorgt, aber nicht unmittelbar und wunderbar, sondern mittelbar und natürlich, durch die in die physische und moralische Welt gelegten Kräfte und Gesetze, welche in ihrem zweckmäßigen Zusammenwirken, indem sie zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung dienen, mittelbar auch dem Individuum zugute kommen. Was der Einzelne nicht vermag, das vermag die Gattung, in der die schwachen Kräfte jedes Einzelnen durch die der Andern ergänzt werden, und was in einer frühern Zeit der Geschichte noch mangelhaft ist, das wird durch die fortschreitende Entwickelung verbessert, und so wächst mit dem Wohle des Ganzen auch das jedes Einzelnen. Die specielle Providenz, die sich des Individuums annimmt, ist keine außerweltliche, sondern eine innerweltliche. Indem die menschliche Gattung mit solchen intellectuellen und moralischen Kräften ausgestattet ist, daß sie aus dem rohen Naturzustande, in welchem Keiner seines Lebens sicher ist, in den der geordneten Rechtsgesellschaft übergeht und innerhalb desselben mit der fortschreitenden Cultur sich die Natur immer dienstbarer und die geselligen Verbindungen, den Verkehr der Individuen innerhalb eines Staates und der verschiedenen Staaten untereinander, immer ersprießlicher macht, so ist eben damit auch

für den Lebenszweck jedes Einzelnen geſorgt. Die Aeltern und Lehrer übernehmen für das Kind, der Staat und die Kirche für den Erwachſenen die ſpecielle Providenz. Ueberdies iſt auch jedes Individuum ſchon von Natur mit denjenigen phyſiſchen, intellectuellen und moraliſchen Kräften ausgeſtattet, daß es ſich durch thätige Anwendung derſelben ſelbſt providiren kann. Wer noch eine andere als dieſe natürliche, wer eine übernatürliche, wunderbare Providenz für ſich beanſprucht, der iſt entweder ein Egoiſt, oder er iſt zu unwiſſend, um einzuſehen, wie viel die Vorſehung auf natürlichem Wege für ihn gethan hat.

Iſt es nicht in Wahrheit tröſtlicher zu wiſſen, in der Menſchheit ſei ſo viel unvertilgbare Gerechtigkeitsliebe und Mitleid, daß ſie dem Unſchuldigen zu ſeinem Recht, dem Bedürftigen aus ſeiner Noth helfen wird, als zu glauben, Gott werde zur Rettung des Einzelnen einen Engel vom Himmel ſenden? Ja, nicht blos tröſtlicher, ſondern auch nützlicher iſt jenes, als dieſes. Was ſchadet's, fragt Daja in Leſſing's „Nathan“:

Was ſchadet's — Nathan, wenn ich ſprechen darf —
Bei alledem, von einem Engel lieber
Als einem Menſchen ſich gerettet denken?
Fühlt man der erſten unbegreiflichen

Urſache ſeiner Rettung nicht ſich ſo
Viel näher?

Hierauf Nathan:

Stolz! und nichts als Stolz! Der Topf
Von Eiſen will mit einer ſilbern Zange
Gern aus der Glut gehoben ſein, um ſelbſt
Ein Topf von Silber ſich zu dünken. — Pah! —
Und was es ſchadet, fragſt du? was es ſchadet?
Was hilft es? dürft' ich nur hinwieder fragen. —
Denn dein „Sich Gott um ſoviel näher fühlen"
Iſt Unſinn oder Gotteslästerung. —
Allein es ſchadet; ja, es ſchadet allerdings. —
Kommt! hört mir zu. — Nicht wahr? Dem Weſen, das
Dich rettete, — es ſei ein Engel oder
Ein Menſch, — dem möchtet ihr, und du beſonders,
Gern wieder viele große Dienſte thun? —
Nicht wahr? — Nun, einem Engel, was für Dienſte,
Für große Dienſte könnt ihr dem wol thun?
Ihr könnt ihm danken; zu ihm ſeufzen, beten;
Könnt in Entzückung über ihn zerſchmelzen;
Könnt an dem Tage ſeiner Feier faſten,
Almoſen ſpenden. — Alles nichts. — Denn mich
Deucht immer, daß ihr ſelbſt und euer Nächſter
Hierbei weit mehr gewinnt als er. Er wird
Nicht fett durch euer Faſten; wird nicht reich
Durch eure Spenden; wird nicht herrlicher
Durch eu'r Entzücken; wird nicht mächtiger
Durch eu'r Vertraun. Nicht wahr? Allein ein Menſch!

Wie abergläubiſche Erwartung übernatürlicher Hülfe das Aufſuchen der natürlichen vernachläſſigen

läßt, ſo macht abergläubiſche Auslegung der natürlich erlangten Hülfe undankbar gegen Die, denen der Dank gebührt. Und dies iſt der Schaden der falſchen Auffaſſung göttlicher Providenz.

Doch wollen wir auch nicht leugnen, daß die ungläubige Naturauffaſſung nicht minder ſchädlich ſei als die abergläubiſche. Während letztere nur eine falſche Teleologie hat, ſo iſt es der Fehler jener, gar keine Teleologie zu haben, alle Zweckurſachen aus der Welt wegzuleugnen und die Ordnung der Welt nur mechaniſch- oder chemiſch-atomiſtiſch zu erklären. Eine ſolche Naturauffaſſung iſt allerdings troſtlos, denn ſie läßt nicht nur keinen Platz für eine außerweltliche, ſondern auch keinen für eine innerweltliche Weisheit, Gerechtigkeit und Güte. Von dieſen Eigenſchaften kann nur da die Rede ſein, wo die Materie und die blind wirkenden Kräfte im Dienſte von Zwecken ſtehen, die ſie beherrſchen und ſie in diejenige Ordnung bringen, die wir eben im Weltbau bewundern. Wo aber allein die wirkenden Urſachen ohne alle Zweckurſache, wo mechaniſche und chemiſche Anziehung und Abſtoßung allein die Herren der Welt ſind, da waltet ein blindes Fatum, eine ſtarre Nothwendigkeit, eine kalte, rückſichtloſe Geſetzmäßigkeit, die unter Umſtänden das ganze zweckmäßige Welt-

gebäude ebenso wieder ins Chaos zurückstürzen kann, wie aus dem Chaos seine jetzige, wohlgeordnete Verfassung hervorgegangen ist. Eine solche Ansicht würdigt die Welt herunter, wie die abergläubische die Gottheit herunterwürdigt. Nicht nur das Individuum, sondern auch die ganze menschliche Gattung kann sich nach jener Ableitung ihres Daseins aus Stoffcombination und Stoffmetamorphose keinen sonderlichen Werth beilegen. Sie sinkt auf die Stufe der unorganischen Natur hinab. Denn ihre Existenz ist jener Auffassung nach nicht Zweck, sondern nur Resultat, Ergebniß der zwecklos wirkenden Naturursachen. Erhalten diese einst einen andern Lauf, eine andere Richtung, so hat es mit aller menschlichen Herrlichkeit ein Ende, wie mit den antediluvianischen Thieren. Ob dann eine bessere, vollkommenere Welt an die Stelle der untergegangenen, zertrümmerten tritt, das wissen die Götter, das hängt von Stoffcombination und Stoffmetamorphose ab, und so in infinitum.

Man braucht diese Ansicht nur auszusprechen, um ihre Absurdität zu fühlen. Auf unwiderleglichen wissenschaftlichen Gründen beruht sie nicht, sondern auf jener Gedankenlosigkeit, für die, was sie nicht mit Augen sieht oder mit Händen greifen kann, nicht existirt. Zweckursachen lassen sich

nicht ſehen, nicht taſten, alſo ſind ſie nicht, — das iſt die ganze Baſis des materialiſtiſchen mechaniſch-chemiſchen Naturalismus. Und doch hat derſelbe bisjetzt noch nicht einmal ein Blatt, noch nicht eine Raupe, geſchweige einen Menſchen aus den Geſetzen und Kräften des unorganiſchen Stoffs abzuleiten vermocht. Die Chemie kann die organiſirten Weſen wol in ihre unorganiſchen Beſtandtheile zerlegen, aber ſie wieder aus denſelben aufzubauen vermag ſie nicht. Schon Kant hat auf den gewaltigen Unterſchied aufmerkſam gemacht, der zwiſchen dem mechaniſchen Bau der Himmelskörper und dem organiſchen Bau einer Raupe ſtattfindet. „Mich dünkt", ſagt er, „man könne in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das iſt, gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll. Denn wenn Materie vorhanden iſt, welche mit einer weſentlichen Attractionskraft begabt iſt, ſo iſt es nicht ſchwer, diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems, im Großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange; man begreift, was erfodert wird, daß freiſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um

den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegeneinander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachsten und mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können. Kann man aber wol von den geringsten Pflanzen oder einem Insekte sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden kann? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannichfaltigkeit, stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Welthaus werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird." („Naturgeschichte des Himmels", in der Gesammtausgabe der Kant'schen Werke von Rosenkranz und Schubert, VI, 53 fg.) Kant spricht an einem

andern Orte der Naturwissenschaft nicht die Befugniß ab, auf eine blos mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, allein daß es ihr gelingen werde, damit auszulangen, das bezweifelt er. Mit dem mechanischen Verfahren läßt sich nach ihm zur Erklärung der Dinge als Naturzwecke gar nichts ausrichten, mithin sei die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Principe unterzuordnen. Damit der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muß er nach Kant in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche den Mechanismus selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen oder die seinige zu neuen Gestalten zu entwickeln. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundernswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung eines und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile, eine so große Mannichfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt, wie Kant sagt, zwar

einen Strahl von Hoffnung ins Gemüth fallen, daß hier wol etwas mit dem mechanischen Erklärungsprincip der Natur auszurichten sein möchte, aber er nennt selbst diesen Strahl einen „schwachen". Die Analogie der Formen, die bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärke zwar die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, und hier stehe es dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Erdrevolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derselben, jene große verwandtschaftliche Familie von Geschöpfen entstehen zu lassen. Er kann den Mutterschoos der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Thier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannichfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. „Allein",

fügt Kant hinzu, „er muß gleichwol zu dem Ende dieſer allgemeinen Mutter eine auf alle dieſe Geſchöpfe zweckmäßig geſtellte Organiſation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken iſt.“ („Kritik der Urtheilskraft“ in der Geſammtausgabe von Roſenkranz und Schubert, IV, 311 fg.)

Iſt aber die Natur nicht ohne ein innerlich zweckmäßig bildendes Princip zu denken, und bringt die beſonnene Naturwiſſenſchaft dieſes zum Bewußtſein, ſo iſt klar, daß die Klagen, die Naturwiſſenſchaft führe zum Unglauben, nur die falſche, unbeſonnene, nicht aber die echte, philoſophiſche Naturwiſſenſchaft treffen können. Mit der Teleologie ſind auch die wahren religiöſen Intereſſen gerettet. Denn dieſe fodern nur, die Welt und das Menſchenleben nicht einem blinden Ungefähr oder einem zweckloſen Fatum entſprungen und preisgegeben zu denken, ſondern einen Zweck als das ihnen zugrunde liegende Princip, eine Endurſache, die die wirkenden Urſachen beherrſcht, anzunehmen. Der Glaube, daß das Zweckprincip der Welt außer der Welt, in einem extramundanen Gott, der auf übernatürliche Weiſe von außen in das innere Getriebe der Welt einwirke, ſeinen Sitz habe,

— dieſer Glaube mag für gewiſſe Zeiten nothwendig geweſen ſein; denn, wo der Menſch noch nicht gebildet genug iſt, das weltſchöpferiſche und weltregierende Princip als ein innerweltliches zu erkennen, da muß er es außerhalb irgendwo annehmen. Aber für unſere Zeit iſt jener kindliche und kindiſche Glaube im Allgemeinen, — wenn auch noch für viele Einzelne, die von der heutigen Naturanſchauung noch nicht durchdrungen ſind, nothwendig, — kein religiöſes Bedürfniß mehr. Uns genügt es, zu wiſſen, daß wir nicht zwecklos da ſind, und daß die Welt kraft des ihr inwohnenden Verſtandes ſo eingerichtet iſt und ſo regiert wird, daß wir jedenfalls unſern Zweck erreichen werden. Nur müſſen wir freilich den Zweck unſers Daſeins nicht egoiſtiſch in ſinnliches Wohlſein, in phyſiſche Eudämonie ſetzen, ſondern in intellectuelle und moraliſche Cultur. Zu jenem egoiſtiſchen Zweck paßt die Weltordnung ſchlecht, ſie ſcheint es nicht auf individuelle Glückſeligkeit angelegt zu haben; aber zu dieſem moraliſchen paßt ſie ſehr gut; denn Stoff zur Erkenntniß und zu guten Handlungen gibt es immer; nur das Glück iſt ungewiß und wandelbar, iſt launenhaft und mitunter grauſam.

. . . . das Glück
Tappt unter die Menge,

Faßt bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen,
Schuldigen Scheitel.

Goethe.

Käſtner hat in einer Beantwortung der von der königl. preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften für das Jahr 1751 geſtellten Preisfrage: „Zu welchen Pflichten uns die Erkenntniß verbinde, daß in der Welt kein blinder Zufall ſtattfinde, ſondern Alles von der göttlichen Vorſicht regiert werde", die praktiſche Nothwendigkeit des Glaubens an eine Vorſehung nachgewieſen. (S. Käſtner's „Vermiſchte Schriften", Altenburg 1755.) „Sollten denn", ſagt er, „Beide einerlei Pflichten haben, Derjenige, der einen ſehenden und Alles nach ewigen Geſetzen regierenden Gott, und Derjenige, der ein blindes, unſtetes Glück anbetet? Wie elend ſind wir nicht, wenn es nur ein blindes Glück iſt, unter dem wir ſtehen, das meiſtens die Einrichtung unſers ganzen Lebens beſtimmt, die weislichſt gefaßten Anſchläge ſtört, und auch des Standhafteſten Kräfte durch unüberwindliche Hinderniſſe matt macht. Sollen wir an Gebäuden arbeiten, die ein leichter Wind, wenn wir den Gipfel aufſetzen wollen, plötzlich umſtürzen kann? Ja! wir müſſen Unternehmungen beſchließen, Alles wohl überlegen, was in unſerer

Gewalt ist, allen Fleiß anwenden, und den Ausgang selbst nicht dem Zufalle, sondern der Vorsehung überlassen." Aber dieser zum folgerechten Handeln nothwendige Glaube an Vorsehung wird dem Gläubigen durch die Naturwissenschaft nicht geraubt. Denn in der naturwissenschaftlichen Teleologie ist auch der Mensch mit seinen Zwecken als ein nothwendiges Glied des Universums mit eingeschlossen. Wie die Natur mit den untergeordneten Gattungen, so wird sie sicher auch mit dem Menschen, zu dem sie ja in allen ihren Bildungen auf Erden stufenweise anstrebt, ihren Zweck erreichen. Der Mensch ist also auch nach der Naturwissenschaft kein zweckloses Product des blinden Zufalls, sondern sein Leben hat einen Sinn und Zweck, und nicht blos die Gattung, sondern auch jeder Einzelne mit seiner besondern Begabung ist Zweck der Natur, denn die Individuen der Menschengattung sind nicht, wie die einer Heerde von Thieren, Alle einander gleich, sondern haben Individualcharakter, specielle Begabung, durch die sie einander ergänzen. Die wahre Naturwissenschaft muß also auch dem Leben jedes Einzelnen einen innern Zweck zuschreiben.

Der ganze Unterschied zwischen dem durch Naturwissenschaft gebildeten und dem noch ungebildeten

Glauben kann daher nicht darin beſtehen, daß jener die Vorſehung gänzlich leugnet, ſondern nur darin, daß er eine andere und zwar würdigere Vorſtellung von derſelben hat, als letzterer. Der rohe, unwiſſenſchaftliche Glaube ſtellt ſich nämlich die göttliche Vorſehung anthropomorphiſtiſch, als eine außerweltliche, perſönlich willkürliche vor, der wiſſenſchaftliche Glaube hingegen erfaßt ſie als eine innerweltliche, der phyſiſch und moraliſch geſetzlichen Ordnung der Dinge inwohnende.

Den Begriff der Vorſehung hält mit uns auch Schleiden für den weſentlichſten der Religion; aber Schleiden geht offenbar zu weit, indem er, in ſeinem Vortrag über Swedenborg und den Aberglauben, der Naturwiſſenſchaft die Macht abſpricht, vom Aberglauben zu befreien. „Ich lege", ſagt er, „hohen Werth auf Naturwiſſenſchaft, aber ich ſpreche in vollſter Ueberzeugung die Behauptung aus: die Naturwiſſenſchaften haben uns nicht vom Aberglauben befreit und werden es nie thun, weil ſie dazu völlig unfähig ſind, ihre Aufgabe eine ganz andere iſt." („Studien", S. 197.) Schleiden kommt zu dieſer paradoxen Behauptung dadurch, daß er zwiſchen Aberglauben und Religion keinen weſentlichen Unterſchied macht,

ſondern das religiöſe Bedürfniß als Quelle des Aberglaubens betrachtet. Schleiden's Begründung iſt folgende: Kein Menſch, dem nicht ein wunderlicher Misgriff der Natur an die Stelle des Herzens ein Compendium der Metaphyſik gelegt hat, kann in der abſtracten Idee Gottes, in der bloßen Ueberzeugung der Wahrheit dieſer Idee Troſt, Beruhigung und innern Frieden finden. Nicht der Glaube, daß es einen Gott, eine Unſterblichkeit, ein Jenſeits und darin ein freies Reich der Geiſter gibt, iſt es, was den Menſchen erhebt über den ſinnloſen Kampf todter Maſſen und Kräfte um ihn her, ſondern die Ueberzeugung iſt es, daß Gottes lichte Himmelswelt nicht in der That von der uns umgebenden Welt verſchieden ſei, ſondern nur unſerer menſchlichen beſchränkten Auffaſſung verſchieden erſcheine. Es genügt nicht, ſich auf eine ferne Zukunft im Jenſeits zu vertröſten; wir haben das unabweisbare Bedürfniß, die Welt des Geiſtes, die Welt Gottes um uns her zu erkennen, beſtändig in ihr zu leben, uns von ihr getragen, von ihr über die todte Naturgeſetzlichkeit hinausgehoben zu wiſſen. Nicht die „abſolute Realität" der Logik, ſondern der liebende Vater im Himmel iſt der ſtarke Stab des ſchwachen Menſchen, nicht die „abſolute Urſache" der Metaphyſik, ſondern der Glaube an eine all-

gegenwärtige, gütige und weiſe Vorſehung gibt uns Troſt bei den zur Verzweiflung führenden Spielen des Zufalls.

„Nun aber", fährt Schleiden fort, „bleiben Gott, Unſterblichkeit, freie Gemeinſchaft der Geiſter dem Menſchen ſtets ein Unbegreifliches, ſeiner Einſicht Ueberlegenes; aber weil das Gemüth des Menſchen nicht ſein kann, ohne dieſes Unbegreifliche ſich nahe zu wiſſen, es auszuſprechen, es überall zu erkennen, ſo muß er ſich für daſſelbe begreifliche Zeichen wählen, welche unter einem Bilde ihm das Unbegreifliche erfaßbar machen. Dieſe Bilder ſind die Symbole, in ihnen bewegt ſich unſer ganzes religiöſes Leben. So ſind wir Menſchen gezwungen, durch die unabweisbaren Anfoderungen unſers Herzens jeder Erſcheinung in Natur und Menſchenleben eine höhere Bedeutung unterzulegen, hinter ihr etwas Beſſeres als planverſtändliche Naturgeſetzlichkeit zu ſuchen. Wir leugnen nicht, daß die Begebenheiten nach geſetzmäßiger Folge von Urſache und Wirkung ſich ereignen, aber wir leugnen, daß ſie in dieſer Auffaſſung ihre ganze Bedeutung, ihr wahres Weſen enthalten. Wir leugnen nicht, daß der wiſſenſchaftlichen Auffaſſung nach das zeitlich oder örtlich Beſtimmte eines Ereigniſſes nur der Zufälligkeit mathematiſcher Zuſammenſetzung angehöre, aber wir

behaupten eben auch, daß dies eine mangelhafte menſchliche Anſicht ſei, daß in der That Plan und Abſicht, die Weisheit und die Liebe Gottes die Ereigniſſe leite und verknüpfe."

Hier nun, behauptet Schleiden, ſei dem Aberglauben ſchon Thor und Thür geöffnet, oder, um es wiſſenſchaftlich auszudrücken, von dieſer nothwendigen Symboliſirung der Ideen, damit ſie der religiös-äſthetiſchen Gefühlsſtimmung im Leben dienen können, bis zu den furchtbarſten Erſcheinungen des Aberglaubens im finſterſten Mittelalter, ſei nur ein ſtetiger Fortſchritt in einem und demſelben Gebiete des menſchlichen Geiſteslebens. „Alles Poſitive in der Religion iſt ſo gut Aberglaube, als die Aſtrologie, Beides hat nur Eine und eine nothwendige Quelle in derſelben Eigenthümlichkeit menſchlich beſchränkter Vernünftigkeit, die das Ueberſinnliche ſich nicht ohne ſinnliche Einkleidung zu vergegenwärtigen vermag und bei der Betrachtung der ſinnlich gegebenen Natur das dahinter ſtehende Ueberſinnliche ahnt und demgemäß die Natur zu deuten ſucht. Wir können hier nicht den Glauben vom Aberglauben trennen, denn der Glaube als abſtracte philoſophiſche Ueberzeugung iſt leer und todt, der lebendig werdende Glaube im religiöſen Gefühl iſt ſelbſt aber nur dem Grade, nicht dem Weſen nach

von Dem verſchieden, was jeder Gebildete als verderblichen Aberglauben verwirft, und wir haben keine Scala, an welcher wir die Grenze vom erlaubten Grad zum unerlaubten ableſen könnten."

Deshalb, folgert Schleiden, ſei nicht ſowol die Naturwiſſenſchaft, als vielmehr philoſophiſche Aufklärung und geläuterter äſthetiſcher Geſchmack Gegenmittel gegen den Aberglauben. Denn das religiöſe Gebiet ſei den Naturwiſſenſchaften ganz unzugänglich; letztere hätten es nur mit der ſinnlichen, die Religion dagegen mit der überſinnlichen Welt zu thun. „Wir geben", ſagt Schleiden, „der Naturwiſſenſchaft die Gültigkeit der Naturgeſetze zu, behaupten aber, daß noch etwas Höheres in der Natur liege, was, keiner wiſſenſchaftlichen Behandlung fähig, nur dem religiöſen Gefühl ſich offenbare und deshalb durchaus der Naturwiſſenſchaft, ſowol in der Bejahung als Verneinung, unzugänglich ſei." („Studien", S. 199—204.)

Dieſen Dualismus, wie ihn Schleiden hier aufſtellt, können wir nicht anerkennen. Es iſt zwar richtig, daß zwiſchen dem Sinnlichen und Ueberſinnlichen oder dem Phyſiſchen und Metaphyſiſchen ein großer Unterſchied ſei; aber falſch iſt es, daß die fortſchreitende Kenntniß vom Sinnlichen, Phyſiſchen, von keinem Einfluß ſei auf die Vorſtel-

lungen vom Ueberſinnlichen, Metaphyſiſchen. Die abergläubiſchen Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen haben keineswegs eine blos praktiſche Quelle, im religiöſen Bedürfniß, ſondern auch eine theoretiſche, in der Unwiſſenheit. Da nun aber das Wiſſen nicht ohne Einfluß auf den Willen iſt, ſo muß natürlich mit der fortſchreitenden Naturerkenntniß auch die religiöſe Willensrichtung eine beſſere, edlere werden. Das religiöſe Bedürfniß der Menſchen wird, das iſt ganz richtig, durch Naturwiſſenſchaft nicht beſeitigt; aber es ändert ſich mit dem Fortſchritt derſelben. Das Daſein der Vorſehung wird z. B. immer Bedürfniß der Menſchheit bleiben; aber ſeitdem erkannt iſt, daß die Natur nicht um des Einzelnen willen ihren Lauf und ihre Ordnung durchbricht, ſondern ſtreng geſetzmäßig ihren Gang geht, ob auch der Einzelne unter ihrem ſchonungsloſen Tritte zermalmt wird, und daß es keine Götter und Geiſter gibt, ſie in ihrem Laufe aufzuhalten, ſucht und findet das religiöſe Bedürfniß die Vorſehung in etwas ganz Anderm, als in jener übernatürlichen Wunder- und Zaubermacht, worin ſie der Aberglaube ſuchte und fand.

Wenn Schleiden wahre Philoſophie und echte Poeſie, nicht aber Naturwiſſenſchaft als wirkſames Gegenmittel gegen den Aberglauben betrachtet, ſo

iſt zu bemerken, daß nur ſolche Philoſophie wahr, und nur ſolche Poeſie echt ſein können, die ſelbſt ſich durch den Fortſchritt der Naturwiſſenſchaft von den Schlacken des Vorurtheils und der Geſchmackloſigkeit gereinigt haben. Philoſophie und Poeſie leiden anfangs ebenſo von falſcher und mangelhafter Naturerkenntniß, werden ebenſo durch dieſelbe entſtellt, wie die Religion. Es kann auch nicht anders ſein. Denn von der Erkenntniß der Erſcheinungen hängt die Erkenntniß des Weſens der Dinge ab, mit jener ſchreitet auch dieſe fort. Solange die naturwiſſenſchaftliche Erkenntniß des geſetzmäßigen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fehlte, wie konnte da die Poeſie anders als mythologiſch, die Religion anders als abergläubiſch, die Philoſophie anders als voll grundloſer Hypotheſen ſein? Ueber die Abhängigkeit der Metaphyſik von der Phyſik werden wir noch im letzten Abſchnitt Näheres ſagen. Die Abhängigkeit des Fortſchritts der Poeſie und Religion von dem der Naturwiſſenſchaft, alſo der Phyſik im weiteſten Sinne des Worts, glauben wir im Bisherigen genugſam dargelegt zu haben.

Wem es um eine poetiſche Darſtellung des Umſchwungs, den die moderne Naturwiſſenſchaft im Glauben hervorbringt, zu thun iſt, dem empfeh-

len wir beſonders das neunte Buch in Wilhelm Jordan's „Demiurgos“, einer großartigen Dichtung, wo der Gegenſatz der alten und neuen Weltanſchauung und die Macht, mit der die Naturwiſſenſchaft „der Satzung Fundament“ zerſtört, auf eine kräftig ſchöne Weiſe ausgedrückt iſt. (II, 133 fg.)

III.

Einfluß der Naturwiſſenſchaft

auf

die Moral.

Der Theismus gibt zwar der Moral eine Stütze, jedoch eine von der roheſten Art, ja eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird. Der Gott nämlich, welcher anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rückſicht auf einen ſolchen kann allerdings tugendhafte Handlungen hervorrufen: allein dieſe werden, da Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv iſt, nicht rein moraliſch ſein; vielmehr wird das Innere einer ſolchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen.

Arthur Schopenhauer.

Es ist aus der Geschichte hinlänglich bekannt, welche unmoralische Folgen ein falscher Glaube haben kann. Intoleranz und Fanatismus haben die heiligsten Menschenrechte, die ersten und unerläßlichsten Pflichten gegen Mitmenschen mit Füßen getreten und haben dabei noch gemeint, Gott einen Dienst zu erweisen. Blutige Menschenopfer sind gebracht worden, um den Willen der eingebildeten Götter zu besänftigen*), unmenschliche Religionskriege haben

*) Soll doch selbst noch Themistokles, am Morgen der Schlacht bei Salamis, genöthigt gewesen sein, ein Menschenopfer zu bringen. Als das berühmte Seetreffen beginnen sollte, in welchem die Griechen unter Anführung des Themistokles den Xerres schlugen, und Alles wegen des Ausgangs in der ängstlichsten Erwartung war, wollte Themistokles, der Gewohnheit gemäß, auf seinem Schiffe vorher opfern. Während des Opfers brachte man ihm drei gefangene Jünglinge, von schöner Gestalt, in prächtiger Kleidung, Verwandte des perſiſchen Königs. In dem Augenblicke,

ganze Länder verheert, und kurz, es gibt keine Gräuel, mit denen ſich religiöſer Wahn nicht befleckt und durch die er nicht den einfachſten Foderungen der Moral Hohn geſprochen hätte, — ein Beweis, daß Moral und religiöſer Glaube keineswegs ſo unabhängig voneinander ſind, als Manche meinen.

Die Moral hat bekanntlich eine objective und eine ſubjective Seite, d. h. ſie beſtimmt ebenſo die Gegenſtände des Wollens und Handelns, als

---

da dieſe Gefangenen in den Kreis der Verſammlung traten, die um den Altar herumſtand, ſchlug das Opfer in eine helle Flamme auf, und rechter Hand nießte einer der verſammelten Griechen. Dieſes ſchnelle Zuſammentreffen günſtiger Vorbedeutungen begeiſterte den Wahrſager Euphrantides, der zugegen war, zu dem ſchrecklichen Ausſpruche, das Treffen würde für die Griechen glücklich ablaufen, wenn Themiſtokles die drei gefangenen Jünglinge ſogleich dem Bacchus opfern wolle. Themiſtokles erſtaunte über den unmenſchlichen Befehl und trug Bedenken, ihn auszuführen. „Aber der Pöbel", ſagt Plutarch, „der bei großen Gefahren und in bedenklichen Umſtänden immer lieber auf ungeheure Dinge rechnet, als auf vernünftige Anſtalten, fing an den Namen der Gottheit auszurufen, führte die Gefangenen zum Altar und zwang ſeinen Anführer, das Opfer vollenden zu laſſen, wie der Wahrſager es befohlen hatte.". (S. Plutarch's Lebensbeſchreibung des Themiſtokles.)

die Gesinnung und Motive, denen sittlicher Werth beizulegen sei.

In beiden Rücksichten nun steht die Moral unter dem Einfluß des religiösen Glaubens. Ein religiöser Wahnglaube verleitet nicht nur zu unsittlichen Bestrebungen und Handlungen, sondern flößt auch unsittliche Motive ein. Ein wahrer, mit der Moral verträglicher Glaube kann nur derjenige sein, der nicht blos gute Bestrebungen und Handlungen, sondern dieselben auch aus sittlichen Motiven zur Folge hat. Selbst wenn ein Glaube objectiv keine bösen, unnatürlichen und unmenschlichen Handlungen sanctionirt, aber zu den guten Werken schlechte Motive beibringt, ist er noch, wenigstens von der subjectiven Seite, als Wahnglaube zu betrachten. Wer das Rechte und Gute nicht aus Liebe zum Rechten und Guten, sondern weil es von übernatürlichen, übermächtigen Wesen geboten ist, die die Erfüllung des Gebotes belohnen, die Uebertretung strafen, will und thut, auch Den müssen wir noch als im Wahnglauben befangen erklären; denn er wird zum Sittlichen aus unsittlichen Motiven bestimmt.

Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Naturwissenschaft zur Moral. Die Anklage, daß die Naturwissenschaft zur Immoralität führe, könnte nur

dann gerechtfertigt sein, wenn bewiesen wäre, daß sie gleich dem religiösen Wahnglauben zu unsittlichen Bestrebungen und Handlungen verführe, sowie daß sie unsittliche Motive einflöße. Läßt sich aber von Beidem gerade das Gegentheil nachweisen, läßt sich zeigen, daß gerade die Fortschritte der Naturwissenschaft es sind, die den Menschen von jenem Wahnglauben befreien, der in objectiver und subjectiver Beziehung Immoralität zur Folge hat, so fällt eben damit die Anklage in ihrer Richtigkeit zusammen, oder sie bleibt nur noch für eine Art von Naturwissenschaft übrig, die, als von den Regeln und Gesetzen der strengen Wissenschaft abweichend, dieses Namens nicht würdig ist.

Der Beweis aber, daß die echte, wahre Naturwissenschaft weder in objectiver noch in subjectiver Beziehung die Moral gefährdet, ist nicht schwer zu führen. Man braucht eben nur zu zeigen, wie sie die Menschheit von jenem Wahnglauben befreit, der sowol in Rücksicht der Bestrebungen und Handlungen, als der Gesinnung und Motive, Unsittlichkeit zur Folge hat.

Die oben schon erwähnten blutigen Menschenopfer und Religionskriege, die Gräuel des Fanatismus und der Intoleranz, — wodurch sind sie hervorgerufen worden, wenn nicht durch jenen Wahn-

glauben, der Götter als willkürliche Machthaber über die Natur anbetet und diese Götter auf die gemeinste Weise anthropomorphisirt, indem er ihnen menschliche Leidenschaften und Schwächen zuschreibt, sie als hab- und ehrsüchtig, neidisch und zornig sich vorstellt? Wer anders aber hat diese falschen Götter vom Throne gestürzt und aus dem Himmel verjagt, als die Naturwissenschaft, die Astronomie?

Franz Volkmar Reinhard hat in seinem lesenswerthen psychologischen Versuch „Ueber das Wunderbare und die Verwunderung" (Wittenberg und Zerbst 1782) gezeigt, zu welchen unnatürlichen und unmenschlichen Handlungen dumme, unwissende Verwunderung führen kann. „Wer", sagt er, „es versteht, den großen Haufen auf eine Art in Verwunderung zu setzen, wobei er entweder in Furcht geräth oder große Vortheile erwartet, oder wenigstens gerührt und zu einer starken Theilnehmung an fremden Schicksalen gereizt wird, der kann ihn lenken, wie er will; er kann den Muth desselben niederschlagen und wieder anfeuern; er kann ihn in eine Bewegung und Heftigkeit setzen, durch welche die wichtigsten Veränderungen entstehen. Die Geschichte ist voll von solchen wilden Ausschweifungen; und so oft sie Nachrichten von einer ungemeinen Wuth des Pöbels oder von einer außerordentlichen

Muthlosigkeit desselben enthält, so wird die Ursache davon gemeiniglich etwas Wunderbares, irgend ein Wunderzeichen, eine unvermuthete Sonnen- oder Mondfinsterniß, eine Weissagung irgend eines Enthusiasten oder sonst etwas sein, was durch seine unbegreifliche Natur das Staunen der unwissenden Menge erwecken und die Leidenschaften derselben empören konnte."

Als ein besonders hervorstechendes Beispiel führt Reinhard die Kreuzzüge an. „Der heilige Schwindel", sagt er, „der am Anfang des 12. Jahrhunderts fast den ganzen Occident ergriff, und die außerordentliche Schwärmerei, in die ein einziger Enthusiast soviel große Nationen zu versetzen vermochte, sind an sich selbst so unerhört und fremd, und in ihren Folgen so wichtig und merkwürdig, daß man aus der ganzen Geschichte nichts anführen kann, was die unglaubliche Gewalt des Wunderbaren bei rohen und ungebildeten Gemüthern deutlicher ins Licht setzen könnte. Diese Gewalt hat auch größtentheils die unmenschlichen Religionskriege mit allen ihren Gräueln veranlaßt, welche die Schande des menschlichen Verstandes und Herzens sind. Gemeiniglich setzten blutgierige Priester den unwissenden Haufen durch das Fremde und Paradoxe in Erstaunen, das in den Meinungen der

Ketzer nach ihrer Empfindung sich fand; und standen ihnen entweder Wunder zugebote, die Wuth des Pöbels gegen die vermeinten Feinde Gottes zu entflammen, oder sie wußten jede ungewöhnliche Veränderung in der Natur, jedes Unglück, das sich ereignete, so zu deuten, daß man durch Austilgung der Ketzer dem Strafgerichte Gottes glaubte vorbeugen zu müssen. Wer kann alle Grausamkeiten, die der wüthende Pöbel in dem Taumel seines Erstaunens ausgeübt; wer vermag die Opfer zu zählen, die vom unverständigen Religionseifer geschlachtet worden sind! Die Ausschweifungen, die ehemals bei den berüchtigten Hexenprocessen begangen wurden, was sind sie anders als Folgen jener Wuth, in welche der unwissende Haufe beim Anblick des Wunderbaren geräth? — Daß der Hang zum Wunderbaren auch auf Gesetzgebung und Rechtspflege einen großen Einfluß gehabt hat, ist unleugbar. Ein sehr merkwürdiger Beweis hiervon sind die bekannten Gottesurtheile der mittlern Zeiten, die man in zweifelhaften Fällen mit so großen Feierlichkeiten zu brauchen pflegte." (Reinhard in der angeführten Schrift, I, 358 fg.)

Was anders nun aber, dürfen wir fragen, hat all diesen moralisch verderblichen Folgen des dummen, unwissenden Glaubens ein Ende gemacht, als

die Aufklärung durch Naturwissenschaft? Wenn jetzt keine Scheiterhaufen mehr für Ketzer lodern, keine Religionskriege mehr geführt werden, keine Hexenprocesse und Gottesurtheile mehr vorkommen, wem anders haben wir es zu verdanken, als der würdigern Vorstellung von der Gottheit, der richtigern Erkenntniß von der menschlichen Natur und des Zusammenhanges ihrer physischen und moralischen Seite, die durch die fortgeschrittene Wissenschaft vom Kosmos herbeigeführt worden? Hat nicht schon allein die ethnographische Erklärung des Ursprungs der Religionen, die Nachweisung, daß die verschiedenen Religionen, wie die Nationalliteraturen und die politischen Verhältnisse der Völker, ihre physischen, geographischen, klimatologischen Bedingungen haben, von denen sie nach Inhalt und Form abhängen, — hat nicht diese natürliche Erklärung des Ursprungs der Religionen die wichtige moralische Folge gehabt, daß nun dieselben nicht mehr als übernatürliche, göttliche Offenbarungen, denen man sich blindlings unterwerfen müsse und um deren willen man Andersgläubige verfolgen dürfe, angesehen werden? Können da noch blutige Verfolgungen und Religionskriege vorkommen, wo man einsieht, jedes Volk stehe vermöge seiner Bodenbeschaffenheit und seines Klimas, seiner geistigen Be-

gabung und ſeines Culturfortſchritts, nothwendig auf der religiöſen Stufe, die es einnimmt, und daß ihm unmittelbar, ohne vorher ſeine Naturbedingungen, ſeine geiſtige Begabung und ſeinen Culturſtandpunkt geändert zu haben, eine fremde Religion aufzudringen ebenſo lächerlich wäre, als ihm unmittelbar und mit Gewalt eine andere Literatur, eine andere Kunſt, andere politiſche Verfaſſung aufzwingen zu wollen? Iſt es alſo nicht die Natur-Erkenntniß, welche zur Toleranz und zur Anwendung richtiger Mittel bei Bekehrung Andersgläubiger führt?

Jedoch nicht blos in objectiver Hinſicht gewinnt die Moral durch die Naturwiſſenſchaft, nicht blos in Hinſicht der Beſtrebungen und Handlungen, welche als Pflicht gelten; ſondern auch in ſubjectiver Hinſicht, in Beziehung auf Geſinnung und Motive, durch welche das pflichtgemäße Verhalten erſt wirklich zur Tugend wird. Wie die würdigern Vorſtellungen von der Gottheit und von der menſchlichen Natur, die durch die fortgeſchrittene Naturwiſſenſchaft erlangt worden ſind, es mit ſich gebracht haben, daß im Allgemeinen — einzelne Ausnahmen gibt es immer — unter gebildeten Nationen nicht mehr ſchlechte Handlungen, ob ſie gleich im Namen Gottes und der Religion begangen wür-

den, für gute gelten; ſo bringen es jene geläuterten Begriffe ebenfalls auch mit ſich, daß gute und gerechte Handlungen nicht mehr auf ſchlechte und unlautere Motive baſirt werden. Solange man nämlich das Sittengeſetz noch nicht als ein im Weſen der menſchlichen, über die Thierheit ſich erhebenden Natur begründetes, ſolange man das moraliſche Sollen noch nicht als das eigene höhere Wollen des Menſchen erkannt hat, ſondern vielmehr daſſelbe aus einem übernatürlichen göttlichen Gebot ableitet, ſo lange wird man es auch nicht erfüllen, um dem eigenen innern moraliſchen Bedürfniß, ſondern um der Vorſchrift des mächtigen, belohnenden und beſtrafenden Gebieters zu genügen. Man wird in der Sünde nicht eine Entzweiung mit ſich ſelbſt, ſondern eine Feindſchaft gegen den Herrn erkennen, woraus dann wieder folgt, daß man nicht nach den richtigen moraliſchen Erlöſungs- und Verſöhnungsmitteln greifen wird. Aeußere Werkheiligkeit wird an die Stelle der innern Umwandlung der Geſinnung treten, Legalität an die Stelle der Moralität.

Wie der Aberglaube, der phyſiſche Krankheiten aus übernatürlichen Urſachen ableitet, zu Zaubermitteln, Exorcismen u. ſ. w. greifen läßt, alſo das richtige phyſiſche Heilverfahren verhindert, ſo nimmt

der moralische Aberglaube, der die Sünde aus der Macht und dem Einfluß böser Dämonen oder eines Teufels erklärt, zu magischen Gnadenmitteln seine Zuflucht und vernachlässigt das richtige moralische Heilverfahren. Dem übernatürlichen Verderber des Menschengeschlechts gegenüber muß consequenterweise auch ein übernatürlicher Erlöser angenommen werden. Daß eine solche Vorstellung aber die Moral gründlich vernichtet, ist nicht schwer einzusehen. Denn die Grundlage aller Moral ist die Freiheit des menschlichen Willens. Ohne diese gibt es keine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, ohne diese aber wiederum keine Schuld und kein Verdienst. Sind es, wie in der heidnischen Mythologie, Götter, die den Menschen ihre guten und ihre bösen Entschlüsse eingeben, — die Homerischen Helden stehen ganz unter diesem Einflusse der Götter —, oder sind es, was nur in anderer Form denselben Aberglauben ausdrückt, Engel und Teufel, so ist es nicht der Mensch, dem seine Handlungen moralisch zuzurechnen sind, sondern eben jene übermenschlichen Wesen, die die Urheber derselben sind.

Von diesem Aberglauben nun, der den Menschen zu einer Drahtpuppe in der Hand der Götter oder Geister macht und eben dadurch die Moral

in der Wurzel angreift, befreit nur die richtige anthropologische und psychologische Erkenntniß der Natur des Menschen, und folglich, insofern Anthropologie und Psychologie — was man auch in neuester Zeit einzusehen angefangen hat — ein Theil der Naturwissenschaft sind, ist es die Naturwissenschaft, die erst eine wahre Moral möglich macht.

Die Naturwissenschaft lehrt in demjenigen Zweige, wo sie Wissenschaft der menschlichen Natur ist, also in der Anthropologie und Psychologie, die zwiefache, entgegengesetzte Beschaffenheit des menschlichen Willens kennen, die man als die sinnliche und sittliche bezeichnet. Nach jener ist des Menschen Wollen und Thun ein egoistisches, nur auf individuelles Wohl, nach dieser ein uneigennütziges, auf das allgemeine Beste gerichtetes. Aus dieser ursprünglich verschiedenen, entgegengesetzten Willensrichtung des Menschen leitet die Naturwissenschaft den moralischen Gegensatz des Bösen und Guten ab, nicht aber, wie der Wahnglaube, aus bösen und guten Göttern oder Geistern. Der Mensch, der seine egoistischen Antriebe durch sittliche Willenskraft beherrscht, der sein persönliches Wohl dem allgemeinen opfert, und zwar nicht aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn — welches ja wieder nur egoistische Antriebe wären — sondern

aus reiner Liebe zur Tugend, der gilt ihr für sittlich, der entgegengesetzt und aus entgegengesetzten Motiven Handelnde für unsittlich; jener ist gut, dieser ist böse.

Aber, wird man freilich einwenden, daß der Eine gut, der Andere böse ist, daß in dem Einen der sittliche Wille über den sinnlichen, bei dem Andern der sinnliche über den sittlichen siegt, leitet dieses die Naturwissenschaft nicht aus der Organisation des Individuums ab, betrachtet sie somit den moralischen Charakter nicht als eine Naturnothwendigkeit und hebt somit die Freiheit auf, geräth sie also nicht in anderer Weise auf denselben Abweg, wie der Aberglaube, der durch Ableitung des Sittlichen aus übernatürlichen Mächten ebenfalls die menschliche Willensfreiheit aufhebt?

Leugnen wollen wir nicht, daß die materialistische Richtung in der modernen Naturwissenschaft, die Alles, selbst den Charakter des Menschen, aus den chemischen Stoffverbindungen und Metamorphosen erklären zu können meint, allerdings jener Vorwurf trifft, daß sie die sittliche Freiheit negirt; aber diese Richtung der Naturforschung können wir auch nicht für die wahre erklären.

Die tiefere, philosophisch gebildete Naturwissenschaft erklärt den Menschen nicht für ein Pro-

duct ſeiner Corporiſation, ſondern leitet umgekehrt die Corporiſation aus der urſprünglichen Idee des Individuums ab; ſie gibt der phyſiſchen Erſcheinung einen metaphyſiſchen Kern. Schon in den niedern organiſchen Gattungen der Natur erkennt ſie die körperliche Organiſation als Ausdruck der urſprünglichen Willensrichtung des Weſens, das ſo oder ſo geſtaltet erſcheint; denn ſie ſieht ein, daß die zweckmäßigen Naturproducte nicht aus blos wirkenden, ſondern aus Zweckurſachen erklärt werden müſſen, und dieſe Zweckurſachen wiederum erkennt ſie als innere, dem zweckmäßig gegliederten Weſen ſelbſt inwohnende, nicht, wie die Theologie, als von außen her beſtimmende. „Das Gehirn", ſagt Burdach in ſeiner „Phyſiologie", „ſtülpt ſich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in ſich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt ſich zur Lunge, weil der organiſche Leib mit den elementaren Weltſtoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßſyſtem ſproſſen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben ſich vervielfältigen will." In Uebereinſtimmung mit dieſer Anſicht ſteht auch die Schopenhauer'ſche, durch zoologiſche und zootomiſche Thatſachen beſtätigte Erklärung der Thiergeſtalten

aus der urſprünglichen Willensrichtung der Thiergattungen. „In Wahrheit", ſagt Schopenhauer, „iſt jedes Organ anzuſehen als der Ausdruck einer univerſalen, d. h. ein für alle mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnſucht, eines Willensactes, nicht des Individuums, ſondern der Species. Jede Thiergeſtalt iſt eine von den Umſtänden hervorgerufene Sehnſucht des Willens zum Leben; z. B. ihn ergriff die Sehnſucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieſes Sehnen ſtellt ſich, endloſe Zeiten hindurch, dar in der Geſtalt (Platoniſchen Idee) des Faulthiers. Gehen kann es faſt gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet iſt: hülflos auf dem Boden, iſt es behend auf den Bäumen, und ſieht ſelbſt aus wie ein bemooſter Aſt, damit kein Verfolger ſeiner gewahr werde." Als fernere Beiſpiele dafür, daß die Lebensweiſe, die ein Thier führen wollte, es war, die ſeinen Bau beſtimmte, führt Schopenhauer an: „Der Ameiſenbär hat nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, ſondern auch zum Eindringen in denſelben eine lange cylinderförmige Schnauze mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er

tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andererseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfodert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier,

um ſeinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die ſeinen Bau beſtimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade ſo ausgefallen iſt, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweiſe und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß ſich ſein Rüſtzeug ausgewählt hätte, ehe es ſich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, ſein geſammtes Rüſtzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtaſche, Hirſchfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er ſchießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchſe trägt, ſondern er nahm die Büchſe und nicht die Vogelflinte, weil er auf die wilde Sau ausging: und der Stier ſtößt nicht, weil er eben Hörner hat, ſondern weil er ſtoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, um den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während ſie noch im Wachsthum begriffen ſind, die Willensbeſtrebung, der ein Glied dienen ſoll, ſich äußert, ehe noch das Glied ſelbſt vorhanden iſt, und alſo ſein Gebrauch ſeinem Daſein vorhergeht. So ſtoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe ſie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um ſich, während die Hauer, welche der beabſichtigten Wirkung entſprechen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht

die kleinern Zähne, welche er ſchon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Alſo ſeine Vertheidigungsart richtet ſich nicht nach der vorhandenen Waffe, ſondern umgekehrt. Dies hat ſchon Galenus bemerkt («De usu partium anim.», I, 1) und vor ihm Lucretius (V, 1032—39). Wir erhalten hierdurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwa aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben ſie und keine andern da ſind; ſondern daß das Erſte und Urſprüngliche das Streben iſt, auf dieſe Weiſe zu leben, auf ſolche Art zu kämpfen; welches Streben ſich darſtellt nicht nur im Gebrauch, ſondern ſchon im Daſein der Waffe, ſo ſehr, daß jener oft dieſer vorhergeht und dadurch anzeigt, daß, weil das Streben da iſt, die Waffe ſich einſtellt, nicht umgekehrt; und ſo mit jedem Theil überhaupt." Schon Ariſtoteles hat dies ausgeſprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Inſekten ſagt: „Weil ſie Zorn haben, haben ſie Waffen" („De part. animal.", IV, 6), und weiterhin (Cap. 12) im Allgemeinen: „Die Organe paßt die Natur der Verrichtung an, nicht die Verrichtung den Organen." „Das Reſultat iſt: nach dem Willen jedes Thieres hat ſich ſein Bau gerichtet." (Scho-

penhauer, „Ueber den Willen in der Natur“, 2. Aufl., S. 38 fg.)

Was aber hier von den Thieren nachgewieſen iſt, das gilt ebenſo vom Menſchen, und zwar hier nicht blos von der Gattung im Allgemeinen, ſondern weil innerhalb der menſchlichen Gattung jedes Individuum einen beſondern Charakter, eine beſondere Phyſiognomie hat, auch vom Individuum. Die unendliche Verſchiedenheit der Individuen in der menſchlichen Gattung kann nicht zufällig ſein, kann nicht aus blos wirkenden Urſachen erklärt werden, ſondern bedarf zu ihrer Erklärung teleologiſcher Principien. „Was“, ſagt Kant, „ſchon Shaftesbury anmerkt, nämlich, daß in jedem Menſchengeſichte eine gewiſſe Originalität (gleichſam ein wirkliches Dessein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu beſondern Zwecken, die es nicht mit Andern gemein hat, beſtimmt auszeichnet, obzwar dieſe Zeichen zu entziffern über unſer Vermögen geht, das kann ein jeder Porträtmaler, der über ſeine Kunſt denkt, beſtätigen. Man ſieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedrückten Bilde die Wahrheit an, d. i., daß es nicht aus der Einbildung genommen iſt. Worin beſteht aber dieſe Wahrheit? Ohne Zweifel in einer beſtimmten Proportion eines der vielen Theile des Geſichts zu allen

andern, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Gesichts, wenn er uns auch unproportionirt scheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Porträt, sofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte." („Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", in der Gesammtausgabe von Rosenkranz und Schubert, VI, S. 366.)

Die moralischen Consequenzen aus dieser teleologischen Erklärung der individuellen Verschiedenheit sind wichtig. Ist das Individuum kein Product zufälliger Corporisation, sondern diese vielmehr entsprechender Ausdruck und Erscheinung seines individuellen Lebenszwecks, d. i. der ihm inwohnenden, es belebenden und beseelenden Willensrichtung, so kann sich das böse, verbrecherische Individuum nicht mehr mit seiner Corporisation, seiner Constitution, seinem Temperament, oder phrenologisch mit dem Bau seines Schädels, als welches Alles ihn nothwendig zu Verbrechen getrieben habe, entschuldigen; denn alle diese individuellen

Naturbeſchaffenheiten ſind nichts Urſprüngliches und davon der Charakter etwas Secundäres, ſondern umgekehrt, das Urſprüngliche iſt der individuelle Charakter und zu dieſem verhält ſich die Corporiſation wie die Erſcheinung zum Weſen, alſo wie das Secundäre zum Primären. Nicht, weil Einer dieſen Bau und dieſe Phyſiognomie hat, iſt ſein Wille von dieſer beſtimmten Beſchaffenheit, ſondern umgekehrt, weil ſein individueller Wille urſprünglich dieſe beſtimmte Beſchaffenheit hat, iſt er von ſolchem Bau und ſolcher Phyſiognomie.

Auch ſtraft ſchon die Stimme des Gewiſſens jene materialiſtiſche Erklärung, welche den moraliſchen Charakter aus phyſiſcher Organiſation ableitet, Lügen; denn wie könnte das Gewiſſen im Guten und Tugendhaften beruhigt, im Böſen und Verbrecheriſchen geängſtigt ſein, wenn jeder von Beiden nicht ſich ſelbſt, d. h. ſeinen Willen, ſondern äußere Urſachen, wie Körperconſtitution, Temperament u. ſ. w. als Urheber ſeines Charakters und ſeiner Handlungsweiſe zu betrachten hätte. Schuldgefühl wäre gar nicht möglich, wenn der Menſch ein unfreies Naturproduct wäre. Die Selbſtzurechnung, die Jeder im Gewiſſen vollzieht, beweiſt am beſten, wie unbegründet jene materialiſtiſche Richtung in der Naturwiſſenſchaft iſt, die den

Stoff mit seinen Combinationen und Metamorphosen zum Ursprünglichen, Alles Erklärenden macht. Würde ein solcher Materialist ein Verbrechen begehen, das Zeugniß von seiner moralischen Bösartigkeit gäbe, er würde vergeblich, um sein Gewissen zu beschwichtigen, sich bemühen, die Schuld von sich ab auf den in seinem Körper combinirten und metamorphosirten Stoff zu wälzen. Nicht blos die weltliche Justiz würde solche Entschuldigungsgründe nicht anerkennen, sondern sie würden ihn auch in seinem eigenen Innern nicht frei sprechen. Der innere Richter würde ihn trotz aller Stoffmetamorphosen- und Lebenskreislaufs-Theorie verdammen.

Mit Recht spricht sich ein intelligenter Irrenarzt der Gegenwart, Prof. K. W. Ideler in Berlin, sehr scharf gegen jene von materialistischer Naturwissenschaft irre geleitete, den Menschen für nichts mehr als eine „denkende Dampfmaschine" betrachtende Medicin aus, die infolge dieser falschen Theorie die öffentliche Rechtspflege gefährdet, da sie geneigt ist, jeden Verbrecher, über den sie ihr Gutachten abzugeben hat, für unzurechnungsfähig zu erklären. „Wollten wir", sagt Ideler, „der noch vor kurzem in einer weit verbreiteten Schrift ausgesprochenen Behauptung beipflichten, daß allen

Affecten und Leidenschaften ein körperlicher Krankheitszustand zum Grunde liege, und daß der Wille durch die leibliche Organisation bedingt, also im Wesentlichen ihr Product sei, so möchte ich den Inquisiten sehen, den ich nicht von jeder Strafe losdisputiren wollte, wenn ich befugt wäre, den innersten Grund seiner bösen That in Krankheitszuständen und andern organischen Dispositionen seines Körpers aufzusuchen. Nur im Widerspruche mit gedachten Grundsätzen könnten hinfort einige Frevler der schlimmsten Art verurtheilt werden." („Medicinisch-gerichtliche Gutachten der wissenschaftlichen Deputation für das Medicinalwesen in Preußen", zweite Abtheilung, S. 14.) „Unterwerfen wir", sagt Ideler weiter, „zuvörderst die Affecte, namentlich den Zorn, das Rachegefühl, die Furcht und Verzweiflung, welche fast zu den meisten gesetzwidrigen Handlungen den unmittelbaren Antrieb geben, einer sorgfältigen Prüfung, so zeigt es sich recht einleuchtend, daß eine Begutachtung, welche nicht die ethischen Principien zum Grunde legt, sondern nur die äußere Form der psychischen Erscheinung ins Auge faßt, die gröbsten Irrthümer gar nicht vermeiden kann. In ihrem geringern Grade stören jene Affecte das freie Selbstbewußtsein nur wenig, während sie dasselbe auf ihrer

äußersten Höhe völlig unterdrücken. Bleibt man allein bei dieser unbestreitbaren Thatsache stehen, so gelangt man zu der mit allen Rechtsgrundsätzen im schroffsten Widerspruche begriffenen Folgerung, daß man gutartige Menschen wegen geringfügiger Vergehungen aus gelinderer Gemüthsaufregung härter bestrafen müßte, als die ärgsten Verbrecher, welche sich durch rasenden Zorn und blinde Wuth zu den schwersten Freveln fortreißen ließen. Aber eben weil im bösartigen Gemüthe alle sittliche Gegenwirkung fehlt, so vermag es auch seinen wilden Begierden gar keinen Zaum anzulegen, und seine sinnlose Empörung gegen das Gesetz ist nicht der schuldfreie Ausbruch einer wirklichen Seelenstörung, sondern die letzte gereifte Frucht eines pflichtwidrigen Lebenswandels." (S. 15.) „Die rasende Heftigkeit des Affects kann so wenig einen Entschuldigungsgrund abgeben, daß gerade sie die Unsittlichkeit eines Gemüths beweist, in welchem der natürliche Abscheu gegen das Verbrechen durch rohe Leidenschaften und Begierden schon früher erstickt war." (S. 31.) Auch Ideler führt das Gewissen als einen Beweis der Schuld und Zurechnungsfähigkeit des Uebelthäters an. „Die Erfahrung", sagt er, „lehrt oft genug, daß selbst bei den lasterhaften Menschen nach vollbrachtem Frevel das Gewissen sich mit einer zermalmen-

den Kraft äußert und dadurch die Heiligkeit des Gottesgerichts in ſeiner Majeſtät zu erkennen gibt. Muß aber das Vorhandenſein des Gewiſſens nach dieſer Erfahrung vorausgeſetzt werden, ſo beſteht ja gerade die Schuld des Uebelthäters darin, daß er durch eine Reihe ſchlechter Handlungen, gegen welche daſſelbe gewiß ſeine warnende Stimme erhob, ſie endlich zum Schweigen gebracht hat." (S. 24.)

Das Angeführte wird genügen, um zu zeigen, daß echte Naturwiſſenſchaft, die nicht oberflächlich bei der äußern Erſcheinung ſtehen bleibt, ſondern in das tiefe, innere Weſen der Dinge eindringt, der Moral nicht nur nicht gefährlich iſt, ſondern ſogar der antimoraliſchen materialiſtiſchen Beurtheilung des menſchlichen Handelns aufs entſchiedenſte entgegentritt, indem ſie die Quelle deſſelben nicht in unfreien phyſiſchen Beſchaffenheiten, ſondern in der urſprünglichen Richtung des freien Willens findet.

Mit dieſer Behauptung ſtreitet es nicht, daß wir früher die menſchlichen Handlungen für ebenſo ſtreng nothwendig erklärt haben, wie die Bewegungen und Veränderungen der unorganiſchen Natur und des vegetativen Reichs, indem wir gezeigt, daß die bewegenden Urſachen des menſchlichen Willens nur andere ſind, als die Urſachen

der Bewegung unorganiſcher und vegetativer Körper, nämlich dort Motive, hier mechaniſche Urſachen und Reize, daß aber die menſchlichen Handlungen ebenſo wenig ohne Urſachen, aus grundlos innerer Selbſtbeſtimmung erfolgen, wie die Vorgänge im unorganiſchen und vegetativen Naturreiche. Wir haben ſomit allerdings die ſtrenge Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen behauptet, aber die ſolcherweiſe behauptete Nothwendigkeit, welche die menſchlichen Handlungen auf gleiche Linie mit Naturereigniſſen ſetzt, ſtreitet keineswegs mit der behaupteten Freiheit des Willens. Denn jene Nothwendigkeit wird nur von den einzelnen Acten des Willens, von den Handlungen ausgeſagt, nicht aber von der Quelle derſelben, dem Willen. In jeder einzelnen Handlung wird der Wille nothwendig durch Motive beſtimmt; aber die ganze Willensrichtung ſelbſt, der Charakter, der gerade durch dieſe und keine andere Motive beſtimmt wird, iſt nicht, wie die Handlungen, ein nothwendiges Naturproduct, ſondern er iſt frei, weil er das Urſprünglichſte im Menſchen iſt, zu welchem ſich die ganze zeitlich-örtliche Verleiblichung des Menſchen mit den von ihr ausgehenden Handlungen nur wie die Erſcheinung zum Weſen verhält. Die Erſcheinung iſt jederzeit bedingt, aber

das Weſen iſt frei. (Die nähere Ausführung dieſes Grundgedankens findet man in Schopenhauer's beiden „Grundproblemen der Ethik" und in meinen „Briefen über die Schopenhauer'ſche Philoſophie", Brief 19 und 20.)

Der naturwiſſenſchaftlichen Betrachtung der menſchlichen Handlungen geſchieht nach dieſer Auffaſſung dadurch Genüge, daß dieſelben, wie andere Naturerſcheinungen, als dem Cauſalnexus unterworfen erkannt und dadurch in die Reihe geſetzmäßiger Phänomene aufgenommen werden; der ethiſchen Beurtheilung aber wird dadurch Genugthuung, daß die Quelle der nothwendigen und geſetzmäßigen Handlungen als eine freie erkannt wird.

Die Naturwiſſenſchaft könnte nach allem Dieſen nur dann mit Recht als Feindin der Moral angeklagt werden, wenn Naturwiſſenſchaft und Materialismus identiſch wären. Solange es aber nicht bewieſen iſt, daß der Materialismus mit ſeiner Verleugnung aller teleologiſchen Principien die allein wahre und abſolute Naturerkenntniß enthält, ſo lange muß jener Vorwurf als unbegründet betrachtet werden.

Wie die echte Naturwiſſenſchaft nicht die Freiheit des Willens leugnet, ſo auch nicht ein anderes Poſtulat der Moral, die Unſterblichkeit.

Zwar in gewiſſem Sinne können wir die Unſterblichkeit nicht als ein moraliſches Poſtulat betrachten, in dem Sinne nämlich nicht, daß bei fehlendem Glauben an eine künftige Wiedervergeltung nach dem Tode die Moral der Menſchen keine andere ſein würde, als die: Laſſet uns eſſen und trinken, denn morgen ſind wir todt!*) Wer nur wegen der künftigen Wiedervergeltung, alſo nur aus Hoffnung auf Lohn und Furcht vor der Strafe, das Gute erſtrebte und das Böſe miede, der dürfte ſich zwar der Legalität, aber nimmermehr der Moralität rühmen; denn der Glaube an Unſterblichkeit würde bei ihm nur die Rolle eines polizeilichen Abſchreckungsmittels ſpielen. Die wahre Moral kann nur ſolchen Handlungen ſittlichen Werth beilegen, die aus lauterer, uneigennütziger Geſinnung, aus reiner Liebe zur Tugend hervorgehen; und wer die Tugend aufrichtig liebt, wird ſie üben auch ohne Ausſicht auf künftige Vergeltung, denn er findet ihren Lohn ſchon gegenwärtig in ihr ſelbſt, in der tiefen, innern Befriedigung, die ſie ihm gewährt, wie Der, welcher geſunde phyſiſche Nahrung

*) In dieſem rohen Sinne macht auch noch Rudolf Wagner den Unſterblichkeitsglauben zu einem moraliſchen Poſtulate. („Menſchenſchöpfung und Seelenſubſtanz", S. 23.)

zu ſich nimmt, es nicht thut, weil er einſt eine Prämie dafür zu erhalten hofft, ſondern weil ſie ſeinem körperlichen Wohle dient. Spinoza ſagt mit Recht: Sich einem zügelloſen Leben ergeben, weil man glaubt, die Seele gehe mit dem Körper unter, das ſcheine ihm ebenſo abſurd, als ſeinen Körper mit Gift und tödtlichen Stoffen nähren zu wollen, weil man ſich nicht ewig mit geſunden Nahrungsmitteln nähren kann. („Plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo jure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis accipere sperant, nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant; et nisi haec spes et metus hominibus inessent, at contra, si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris, pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent et ex libidine omnia moderari et fortunae potius, quam sibi parere

vellent. *Quae mihi non minus absurda videntur*, quam si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet; vel quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.“ Eth. Pars V. Prop. XLI. Schol.)

Auch im Kant'ſchen Sinne können wir die Unſterblichkeit nicht als ein moraliſches Poſtulat gelten laſſen. Kant ſagt nämlich: „Die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze iſt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte ſeines Daſeins, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwol als praktiſch nothwendig gefodert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen praktiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche praktiſche Fortſchreitung als das reale Object unſers Willens anzunehmen. Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdauernden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (welche man die Un-

ſterblichkeit der Seele nennt) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, praktiſch, nur unter der Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft." („Kritik der praktiſchen Vernunft", in der Geſammtausgabe von Roſenkranz und Schubert, VIII, 261 fg.)

Dieſe Art, die Unſterblichkeit zu poſtuliren, läßt ſich ganz einfach durch die Bemerkung widerlegen, daß Heiligkeit in der Reinheit der Geſinnung beruht, die Reinheit der Geſinnung, das reine Herz aber nicht durch unendlichen Fortſchritt — ein Ziel, das zu ſeiner Erreichung eines endloſen Fortſchreitens bedarf, wird überhaupt nie erreicht — ſondern nur durch eine einmalige Revolution, eine Art innerer Wiedergeburt erlangt werden kann. Kant ſieht dieſes ſelbſt ein, indem er in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" auf den großen Unterſchied hinweiſt, der zwiſchen allmäliger Reform der Sitten und einmaliger Revolution der Geſinnung ſtattfindet. „Tugend als Legalität", ſagt er, „kann nach und nach erworben werden. Dazu iſt nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, ſondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Menſch findet ſich tugend-

haft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt, obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht, sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Daß aber Jemand nicht blos ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmälige Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5, verglichen mit 1. Mos. I, 2) und Aenderung des Herzens werden." (In der Gesammtausgabe von Rosenkranz und Schubert, X, 53 fg.)

Eine innerlich neue Schöpfung bedarf aber keines unendlichen Fortschritts, und folglich kann in

dieſem Sinne die Unſterblichkeit nicht moraliſches Poſtulat ſein.

Aber in welchem Sinne denn? Etwa in dem andern auch von Kant angegebenen Sinne, daß es zur Vermählung der Glückſeligkeit mit der Tugend, als aus welchen beiden Stücken das höchſte Gut beſtehe, eines zukünftigen Lebens bedürfe, in welchem der in dieſem Leben noch ſtattfindende Zwieſpalt zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend ausgeglichen werde? Kant iſt ſelbſt einſichtsvoll genug, um die Hoffnung auf dieſe dereinſtige Ausgleichung zwiſchen Glückſeligkeit und moraliſcher Würdigkeit nicht zum Motive der Tugend machen zu wollen. Auch bei dieſer Hoffnung verlangt er, daß Alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet bleibe, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt würde, „die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten". (Bei Roſenkranz, „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 270 fg.) Soll aber die Hoffnung auf dereinſtige Ausgleichung zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend nicht zum Motiv der letztern gemacht werden, ſo kann dieſe Hoffnung auch nicht für ein moraliſches Poſtulat gelten. Schopenhauer tadelt mit Recht an der Kant'ſchen Ethik, daß ſie die Sonderung der Tu-

gend von der Glückſeligkeit nicht rein vollzogen habe. Er erkennt zwar Kant's Reinigung der Ethik vom Eudämonismus als ein großes Verdienſt an. „Dieſes Verdienſt", ſagt er, „iſt um ſo größer, als ſchon alle alten Philoſophen, mit Ausnahme des einzigen Plato, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikuräer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſeligkeit bald nach dem Satz vom Grund voneinander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identificiren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fodert die Gerechtigkeit auch hierbei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehen werden, theils auch, daß er ſelbſt ſo nicht der Allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſeligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Plato, beſonders in der «Republik», lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Chriſtenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus

Liebe zu Gott, geübt wird, ſofern die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom, die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther «De libertate christiana». Ich will gar nicht die Juden in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Seligkeit führen kann. So rein finden wir Kant's Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja in Inconſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten höchſten Gut finden wir die Tugend mit der Glückſeligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung. Die Glückſeligkeit im höchſten Gut ſoll zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſein: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Dieſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn alle Tugend,

die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodischen, weitsehenden Egoismus." (Schopenhauer in der „Kritik der Kant'schen Philosophie", Anhang zum ersten Band der „Welt als Wille und Vorstellung", 2. Aufl., S. 586 fg.)

In einer andern Beziehung, als bei Kant, finden wir den Glauben an Unsterblichkeit bei Schiller als ein moralisches Postulat angedeutet: „Was für Freude", sagt der Prinz in Schiller's „Geisterseher", „kann es mir geben, Erscheinungen zu beglücken, die morgen dahin sein werden, wie ich? Ist nicht Alles Flucht um mich herum? Alles stößt sich und drängt seinen Nachbar weg, aus dem Quell des Daseins einen Tropfen zu trinken und lechzend davonzugehen. Jetzt, in dem Augenblick, wo ich meiner Kraft mich freue, ist schon ein werdendes Leben an meine Verwesung angewiesen. Zeigen Sie mir ein Wesen, das dauert, so will ich tugendhaft sein." Gegen diese Ansicht ließe sich zwar einwenden, daß der wahrhafte Menschenfreund aus innerm Drange seinen Mitmenschen Gutes erweist, nicht aber aus Rücksicht auf ihre ewige Dauer. Ist doch auch in der Natur und Kunst Vieles Gegenstand unserer Liebe und unsers Wohlgefallens, obgleich wir wissen, daß es vorübergeht. Die flüchtige Rose erregt nicht minder unser Wohlgefallen, weil sie ver-

gänglich iſt, ein Kunſtgenuß erfreut uns nicht minder, weil er nach einigen Stunden aufhört. Sollten wir alſo vom Wohlwollen gegen unſere Mitmenſchen zurückgehalten werden, weil ſie ſterblich ſind? Würde eine Mutter ihr krankes Kind weniger pflegen, weil ſie ſeinen gewiſſen Tod vorherſähe und an ſeiner Fortdauer nach dem Tode zweifelte?

Dennoch liegt jener Anſicht etwas Wahres zum Grunde. Wären nämlich, wie die materialiſtiſche Naturwiſſenſchaft annimmt, die Individuen nichts Urſprüngliches und Ewiges, ſondern nur Producte der Stoffcombination, die nach dem Tode ſich wieder in ihre chemiſchen Beſtandtheile auflöſen, ſo wäre das eigentlich Weſentliche an ihnen nur der Stoff, aus dem ſie zuſammengeſetzt ſind, und ſie hätten ſomit nicht mehr Werth, als jedes andere chemiſche Product; denn es läge ihrer Exiſtenz kein Zweck, keine Idee zum Grunde. Gegen zweckloſe Naturproducte kann es aber keine Pflichten geben. Man iſt berechtigt, ſie wie todte Sachen zu gebrauchen, im Uebrigen aber ſie ihrem Geſchick zu überlaſſen. Ein Weſen, gegen das wir uns verpflichtet fühlen ſollen, muß irgendwie Selbſtzweck ſein. Wir könnten nicht nur Andere, ſondern uns ſelbſt nicht achten, wenn wir uns als zweckloſe Stoffcombinationen, die zu einer gewiſſen Zeit aus

den chemiſchen Urelementen zuſammengeronnen ſind und ebenſo zu einer andern Zeit ſich wieder in dieſelben auflöſen, betrachten müßten. Wir hätten ſo wenig von Andern Liebe und Wohlwollen zu beanſpruchen, als wir den Trieb fühlten, ihnen Liebe und Wohlwollen zu erweiſen. Auch fiele alle moraliſche Verantwortlichkeit, alle Schuld und alles Verdienſt weg.

Steht es aber feſt, daß Individuen, die Gegenſtand unſers moraliſchen Intereſſes ſein ſollen, von uns als Selbſtzwecke betrachtet werden müſſen, ſo iſt eben damit auch ſchon geſagt, in welchem Sinne die Unſterblichkeit ein moraliſches Poſtulat iſt. Sie iſt es nicht in dem Sinne, daß wir annehmen müßten, die individuelle Erſcheinung daure nach dem Tode unverſehrt fort — eine ſolche Unſterblichkeit könnte die Naturwiſſenſchaft allerdings nicht garantiren — ſondern in dem Sinne, daß der individuellen, räumlich-zeitlich begrenzten Erſcheinung ein ewiges, unvergängliches, unzerſtörbares Weſen zum Grunde liege, das vom Tode nicht berührt wird. In der That iſt es auch nur das Gefühl des ewigen Weſens, der unvergänglichen (Platoniſchen) Idee, die in jeder individuell-lebendigen Erſcheinung wohnt, was uns dieſelbe achtungswerth macht. Wenn uns die Roſe entzückt, ſo iſt es nicht

dieſe Roſe, die wir an dieſem Ort und zu dieſer Zeit anſchauen, ſondern das Weſen der Roſe, das in dieſer räumlich-zeitlich beſchränkten Geſtalt zur Erſcheinung kommt. Und ebenſo, wenn Menſchen uns moraliſches Intereſſe einflößen, ſo iſt es nicht Das an ihnen, was vergänglich iſt, die individuelle, räumlich-zeitlich bedingte Erſcheinung, ſondern ihr ewiges Weſen, was uns für ſie intereſſirt.

Erkennten wir nicht, wenn auch noch ſo dunkel, in allen Individuen ein ſolches Ewiges an, ſondern hielten dafür, daß ſie ganz und gar vor einiger Zeit aus dem Nichts entſtanden ſind und nach einiger Zeit wieder in das Nichts zurückſinken, ſo müßten wir ſie ſchon jetzt für nichtig, weſenlos, für hohle Schatten anſehen und könnten ihnen daher nicht mehr Beachtung ſchenken, als Träumen. So wenig wir gegen Geſtalten, die uns im Traume erſcheinen, Pflichten fühlen, ſo wenig könnten wir ſie gegen ſolche weſenloſe Schatten, die uns wachend begegnen, fühlen.

Unſterblichkeit im wahren Sinne des Wortes und in demjenigen Sinne, in welchem ſie wirklich ein moraliſches Poſtulat iſt, iſt gleichbedeutend mit Urſprünglichkeit und Ewigkeit des Weſens der Individuen. Ohne dieſe Urſprünglichkeit und

Ewigkeit ist moralische Verantwortlichkeit gar nicht denkbar; denn ein Wesen, das ganz und gar nur entweder (nach dem Theismus) Product eines aus Nichts schaffenden Gottes, oder (nach dem Materialismus) Resultat der mechanisch und chemisch wirkenden Stoffatome wäre, könnte für seine Handlungen ebenso wenig verantwortlich sein, wie ein schlechtes Gedicht für seine unästhetische, oder ein chemisches Product für seine gesundheitsgefährliche Beschaffenheit. In dem einen Falle wäre der Autor, in dem andern die stoffliche Combination der schuldige Theil, auf den alle Verantwortlichkeit zurückfiele. *)

*) „An einem Wesen", sagt Schopenhauer mit Recht, „welches seiner existentia und essentia nach das Werk eines Andern ist, läßt sich weder Schuld noch Verdienst denken. Kann es doch, gleich jedem andern nur irgend denkbaren Wesen, nicht anders, als seiner Beschaffenheit gemäß wirken und dadurch diese kundgeben: wie es aber beschaffen ist, so ist es hier geschaffen. Handelt es nun schlecht, so kommt dies daher, daß es schlecht ist, und dann ist die Schuld nicht sein, sondern Dessen, der es gemacht hat. Unvermeidlich ist der Urheber seines Daseins und seiner Beschaffenheit, dazu auch noch der Umstände, in die es gesetzt worden, auch der Urheber seines Wesens und seiner Thaten, als welche durch dies Alles so sicher bestimmt sind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel. — Moralische Freiheit und Verant-

Unsterblichkeit in dem hier angegebenen, als moralisches Postulat zu betrachtenden Sinne fängt nicht erst mit dem Tode an, sondern sie ging auch schon der Geburt vorher. Was angefangen hat und wieder vergeht, ist ja nur die individuelle, räumlich-zeitlich begrenzte Erscheinung, nicht aber das ewige Wesen, das in ihr Erscheinende. „Auf den Menschen, als Erscheinung in der Zeit, ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar, und die empirische Erkenntniß legt unverhohlen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseins dar. Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne

---

wortlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit des Wesens, unter Einwirkung und nach Maßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehen: also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit existiren." („Parerga und Paralipomena", I, 115 u. 117.)

ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniß nur Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Dieses also bleibt unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Dasein, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, soweit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen." (Arthur Schopenhauer in dem Capitel über den „Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich", im zweiten Band von „Die Welt als Wille und Vorstellung", Cap. 41, S. 498.)

Diese Art von Unsterblichkeit, die allein moralisches Postulat ist, kann nun aber von echter Naturwissenschaft nicht geleugnet werden. Denn es läßt sich durchaus nicht naturwissenschaftlich beweisen, daß das Individuum ganz und gar, also nicht blos seiner physischen Erscheinung, sondern auch seinem metaphysischen Wesen nach, zu einer bestimmten Zeit entstanden sei und wieder zu einer bestimmten Zeit vergehe. Das, wovon die Naturwissenschaft das Entstehen und Vergehen nachweist,

iſt immer nur die phyſiſche Erſcheinung, nicht aber ihr metaphyſiſches Weſen und ihr Kern. Fortdauer der Erſcheinung aber iſt kein moraliſches Poſtulat. Folglich kann die Naturwiſſenſchaft auch nicht durch ihre Nachweiſung des Entſtehens und Vergehens der Erſcheinungen der Moral gefährlich werden. Mit der Anerkennung des ewigen, unzerſtörbaren Weſens der flüchtigen individuellen Erſcheinungen ſind auch die gerechten Foderungen und Intereſſen der Moral gerettet.

Es verſteht ſich nach Dem, was wir über die Nothwendigkeit teleologiſcher Principien zur Erklärung organiſch-lebendiger Individuen und über den Individualcharakter geſagt haben, wodurch ſich die Individuen der menſchlichen Gattung von denen der thieriſchen unterſcheiden, von ſelbſt, daß die Ewigkeit des Weſens, die wir als moraliſches Poſtulat aufſtellen, uns die Bedeutung der Ewigkeit des individuellen Weſens, d. i. der eigenthümlichen Idee, hat, welche der Erſcheinung jedes beſondern Individuums in der menſchlichen Gattung zugrunde liegt, nicht aber blos die der Ewigkeit des Gattungsweſens.

Eine Ewigkeit des Weſens erkennt auch die materialiſtiſche Naturwiſſenſchaft an, aber da ihr das Weſen aller Dinge nur im Stoff, in den

materiellen Atomen, aus denen die Individuen gemischt sind, besteht, so verleugnet sie die ursprüngliche Einheit des Individuums. Dieses ist ihr nur ein Product aus Vielem, das nach den allgemeinen, mechanischen und chemischen Naturgesetzen zur Einheit zusammentritt. Die individuelle Einheit ist ihr also nicht das Primäre, das die Zusammensetzung der stofflichen Elemente Beherrschende, sondern das Secundäre, die bloße Folge der Stoffcombination. Auch erkennt sie nur den verschiedenen Gattungsformen, die aus verschiedener Stoffcombination und Stoffmetamorphose entsprungen sind, Fortdauer über den Tod der Individuen hinaus zu.

Daß aber eine solche Bestimmung der Ewigkeit des Wesens, wonach dieselbe nur in Ewigkeit der stofflichen Elemente und in Fortdauer der aus denselben zusammengesetzten Gattungsformen besteht, den moralischen Anfoderungen nicht entspricht, haben wir schon damit bewiesen, daß wir gezeigt, wie bei solcher Auffassung die moralische Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums undenkbar ist, und wie sie den unleugbarsten moralischen Thatsachen, z. B. der Gewissensangst, widerspricht.

Wie wäre es möglich, daß das menschliche Individuum sich für sein individuelles Wesen, für seinen besondern Charakter, dafür, daß sein Wille gerade so

und nicht anders beſchaffen iſt, verantwortlich fühlte; wie könnte einem Böſen das Gewiſſen Vorwürfe, nicht etwa über ſeine äußern Werke, ſondern über ſein innerſtes Sein und Weſen machen, wenn die mechaniſch-materialiſtiſche Erklärung des Urſprungs der Individuen ihre Richtigkeit hätte?*) Nach dem

*) Daß es eigentlich der Charakter iſt, den ein böſes Individuum ſich zur Schuld anrechnet, wenn es ſich im Gewiſſen wegen ſeiner böſen Werke verurtheilt, das hat Schopenhauer bewieſen, indem er ſagt, es komme Keinem, auch Dem nicht, der von der Nothwendigkeit, mit welcher unſere Handlungen eintreten, völlig überzeugt iſt, jemals in den Sinn, ſich für ein Vergehen durch dieſe Nothwendigkeit zu entſchuldigen und die Schuld von ſich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. „Denn er ſieht ſehr wohl ein, daß dieſe Nothwendigkeit eine ſubjective Bedingung hat, und daß hier objectiv, d. h. unter den vorhandenen Umſtänden, alſo unter der Einwirkung der Motive, die ihn beſtimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der ſeinigen gerade entgegengeſetzte, ſehr wohl möglich war und hätte geſchehen können, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er Dieſer und kein Anderer iſt, weil er einen ſolchen und ſolchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich: aber an ſich ſelbſt, alſo objectiv, war ſie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er ſich bewußt iſt, trifft daher blos zunächſt und oſtenſibel die That, im Grunde aber ſeinen Charakter: für dieſen fühlt

Materialismus kann das Individuum nicht ſich, ſondern muß die Gattung, die es erzeugt, und die materielle Miſchung der Atome, die durch die Begattung ſeiner Aeltern in ihm zur Erſcheinung gekommen, für Das anklagen, was es iſt und thut. Alſo ſteht es feſt, daß materialiſtiſche Anthropologie und Moral ſich nicht vertragen.

---

er ſich verantwortlich. Und für dieſen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil ſogleich die That verläßt, um die Eigenſchaften des Thäters feſtzuſtellen: «Er iſt ein ſchlechter Menſch, ein Böſewicht», — oder «er iſt ein Spitzbube» — «oder er iſt eine kleine, falſche, niederträchtige Seele», — ſo lautet ihr Urtheil und auf ſeinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebſt dem Motiv, kommt dabei blos als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ſicheres Symptom deſſelben, wodurch er unwiderruflich und für immer feſtgeſtellt iſt. Nicht auf die vorübergehende That, ſondern auf die bleibenden Eigenſchaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem ſie hervorgegangen, wirft ſich der Haß, der Abſcheu und die Verachtung. Daher ſind in allen Sprachen die Epitheta moraliſcher Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche ſie bezeichnen, viel mehr Prädicate des Menſchen als der Handlungen. Dem Charakter werden ſie angehängt: denn dieſer hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten blos überführt worden." (Schopenhauer, „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 91 fg.)

Dem oberflächlichen Blick ſcheint es allerdings eine unbeſtreitbare naturwiſſenſchaftliche Thatſache zu ſein, daß das Individuum ganz und gar nur ein Product des Gattungsproceſſes, der Begattung ſeiner Aeltern ſei. Spricht doch ſelbſt Rudolf Wagner, trotzdem daß er eine immaterielle, unſterbliche Seelenſubſtanz annimmt, von der Zeugung in einem Sinne, als ob durch dieſelbe von der Seelenſubſtanz der Aeltern Theile auf das neue Individuum, das durch ſie erzeugt wird, übergingen. „Daß aber", ſagt er, „von dieſer Seelenſubſtanz etwas gerade ſo abgenommen und übertragen werden kann, wie die Elektricität von einer Elektriſirmaſchine auf die Goldblättchen eines Elektroſkops, das lehrt uns die Phyſiologie der Zeugung. In dieſem Sinne habe ich an einem andern Orte von einer Theilbarkeit der Seele geſprochen, die ſo viele Angriffe erfahren." („Ueber Glauben und Wiſſen", S. 23.) Materialiſtiſcher kann doch gewiß von der Seele nicht geſprochen werden, als hier der Antimaterialiſt Wagner von ihr ſpricht!

Aber eben nur dem oberflächlichen Sinn, wie wir bereits geſagt haben, erſcheint das Individuum ganz und gar nur als ein Product, ein Compoſitum von dem in der Begattung zuſammengemiſchten Stoff des Mannes und Weibes. Der

tiefer dringende Naturforscher erkennt zwar die Zeugung als die nächste Ursache eines neuen Individuums an; aber er bleibt bei dieser nächsten, blos wirkenden Ursache nicht stehen, sondern erkennt dieselbe als abhängig von einer höhern, sie dirigirenden Ursache, einer Zweckursache, welche die beiden Aeltern zur Erzeugung eines neuen Individuums zusammengetrieben.

So wenig der tiefere Naturforscher die Functionen des Organismus, z. B. die Sinnesfunctionen, aus der materiellen Beschaffenheit der entsprechenden Organe, die allerdings die nächste wirkende Ursache sind, genügend erklären zu können meint, sondern für die Beschaffenheit der Organe selbst wieder eine tiefere Ursache sucht und diese in ihrem Zweck findet: ebenso wenig begnügt er sich bei Erklärung der Zeugung mit den nächsten Ursachen, ohne die das neue Individuum allerdings nicht zustande kommt, nämlich mit der Begattung der Aeltern, sondern er fragt sich, was ist es denn, was hier gerade dieses, dort jenes bestimmte, so beschaffene Liebespaar zur geschlechtlichen Vermischung antreibt? und dahinter findet er einen Zweck.

Man lese Schopenhauer's „Metaphysik der Geschlechtsliebe" („Die Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 44), und man wird die Ueberzeu-

gung gewinnen, daß das Individuum, welches uns zunächſt nur als ein Product, ein Reſultat der Zeugung erſcheint, eigentlich und im Grunde das Erſte und Urſächliche derſelben iſt; denn nur Dieſes, daß ein neues, beſtimmtes Individuum ins Leben treten will, iſt der Grund davon, daß ein ſo beſchaffener Mann ein ſo beſchaffenes Weib liebt und ſich mit ihr begattet. „Der Endzweck aller Liebeshändel", ſagt Schopenhauer, „ſie mögen auf dem Soccus oder dem Kothurn geſpielt werden, iſt wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menſchenleben, und daher des tiefen Ernſtes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entſchieden wird, iſt nichts Geringeres, als die Zuſammenſetzung der nächſten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wenn wir abgetreten ſind, werden hier, ihrem Daſein und ihrer Beſchaffenheit nach, beſtimmt durch dieſe ſo frivolen Liebeshändel. Wie das Sein, die existentia, jener künftigen Perſonen durch unſern Geſchlechtstrieb überhaupt, ſo iſt das Weſen, die essentia, derſelben durch die individuelle Auswahl bei ſeiner Befriedigung, d. i. die Geſchlechtsliebe, durchweg bedingt und wird dadurch in jeder Rückſicht unwiderruflich feſtgeſtellt. Dies iſt der Schlüſſel des Problems .... Die künftige Gene-

ration in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit ist es, die sich mittels jenes Treibens und Mühens (zur Erlangung des geliebten Gegenstandes) ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität; wie umgekehrt die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen anzeigt, daß, was sie zeugen könnten, nur ein übel organisirtes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde .... So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist, so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eins und Dasselbe: die erstere ist explicite, was die letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der

Augenblick zu betrachten, da die Aeltern anfangen, einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein ſehr treffender engliſcher Ausdruck — und, wie geſagt, im Begegnen und Hoffen ihrer ſehnſüchtigen Blicke entſteht der erſte Keim des neuen Weſens, der freilich, wie alle Keime, meiſtens zertreten wird. Dies neue Individuum iſt gewiſſermaßen eine neue (Platoniſche) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erſcheinung zu treten ſtreben, mit Gier die Materie hierzu ergreifend, welche das Geſetz der Cauſalität unter ſie Alle austheilt; ſo ſtrebt auch dieſe beſondere Idee einer menſchlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realiſation in der Erſcheinung. Dieſe Gier und Heftigkeit eben iſt die Leidenſchaft der beiden künftigen Aeltern zueinander." („Die Welt als Wille und Vorſtellung", II, 534 fg.)

Das hier Angeführte wird genügen, um das Bewußtſein davon zu erwecken, daß, auch zugegeben, daß die Individuen Zeugungsproducte ſind, daraus doch noch nicht folgt, daß ſie ein bloßes Reſultat ſtofflicher Miſchung ihrer Aeltern, alſo bloße Compoſita ſind, daß ſie vielmehr als die mittels der Zeugung ſich verwirklichenden urſprünglichen Weſen, zu deren Erſcheinung die Zeugung ſich nur wie

ein Mittel zum Zweck verhält, betrachtet werden müſſen. — Mit dieſem Reſultat iſt aber die moraliſche Selbſtverantwortlichkeit der Individuen ſehr gut vereinbar.

IV.

Einfluß der Naturwiſſenſchaft

auf

die Philoſophie.

Der Inbegriff von Erfahrungserkenntniſſen und eine in allen ihren Theilen ausgebildete Philoſophie der Natur (falls eine ſolche Ausbildung je zu erreichen iſt) können nicht in Widerſpruch treten, wenn die Philoſophie der Natur, ihrem Verſprechen gemäß, das vernunftmäßige Begreifen der wirklichen Erſcheinungen im Weltall iſt. Wo der Widerſpruch ſich zeigt, liegt die Schuld entweder in der Hohlheit der Speculation oder in der Anmaßung der Empirie, die mehr durch die Erfahrung erwieſen glaubt, als durch dieſelbe begründet wird.

Alexander von Humboldt.

Einige vorlaute Stimmführer wollen behaupten, es sei aus mit der Philosophie; die moderne Naturwissenschaft habe dieselbe um allen Credit gebracht, habe ihre Hohlheit und Nichtigkeit aufgedeckt und sie dadurch für immer vom Schauplatz verdrängt.

Wenn Philosophie identisch wäre mit Schellingianismus und Hegelianismus, überhaupt mit in der Luft schwebenden Gedankengebäuden, mit aprioriſchen Weltconſtructionen, die den Thatſachen widerſprechen, — dann hätten ſie freilich Recht; denn dieſer Art von Philoſophie hat die Naturwiſſenſchaft allerdings ein Ende gemacht. Aber dieſe Afterart von Philoſophie iſt keineswegs identiſch mit dem Weſen der Philoſophie. So wenig als durch Zerſtörung des Aberglaubens die Religion zerſtört wird, ſo wenig wird durch Vernichtung hohler Speculation die Philoſophie vernichtet.

Wir haben im Vorigen nachgewieſen, daß die

Naturwiſſenſchaft der Poeſie, Religion und Moral nichts Wahres und Weſentliches raubt, ſondern dieſelben nur von dem ſie Entſtellenden und Verfälſchenden reinigt, die Poeſie nämlich von Geſchmackloſigkeit und Unnatürlichkeit, die Religion von Aberglauben und die Gottheit herabwürdigenden Anthropomorphismen, die Moral von verkehrten Pflicht- und Tugendbegriffen. Ebenſo nun verhält es ſich auch mit der Naturwiſſenſchaft in Beziehung zur Philoſophie. Dieſe wird durch jene nicht verdrängt und überflüſſig gemacht, ſondern nur von allen entſtellenden und verfälſchenden Elementen gereinigt, die ſich ihr ſo leicht anſetzen, wenn ſie die Erfahrung misachtet oder ſich auf mangelhafte Erfahrungserkenntniß ſtützt.

Naturwiſſenſchaft und Philoſophie verhalten ſich im Allgemeinen zueinander, wie Phyſik und Metaphyſik. Die Wißbegierde des Menſchen geht über Das hinaus, was bloße Phyſik ihn lehren kann, und daher das metaphyſiſche Bedürfniß, das Bedürfniß nach Aufſchluß über die letzten Gründe der Dinge, das immer bleiben wird, ſo weit auch die phyſiſche Erklärung der Erſcheinungen, ihre Claſſification in beſtimmte Gruppen und ihre Zurückführung auf beſtimmte Geſetze und Kräfte fortſchreiten mag.

Das Ungenügende einzelner metaphyſiſchen Syſteme beweiſt nichts gegen die Metaphyſik als ſolche. „Daß der Geiſt des Menſchen", ſagt Kant, „metaphyſiſche Unterſuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, iſt ebenſo wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht unreine Luft zu ſchöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einſtellen würden. Es wird alſo in der Welt jederzeit und, was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menſchen Metaphyſik ſein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes, jeder ſich nach ſeiner Art zuſchneiden wird." („Prolegomena zur Metaphyſik", Geſammtausgabe von Roſenkranz und Schubert, III, 145.) Auch ſagt Kant, um das Ungenügende der andern Wiſſenſchaften darzuthun: „Mathematik, Naturwiſſenſchaft, Geſetze, Künſte, ſelbſt Moral u. ſ. w. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße reine und ſpeculative Vernunft abgeſtochen iſt, und deſſen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei, dem Scheine nach, Beſchäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerſtreuung zu ſuchen, um den beſchwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Beſtimmung gemäß etwas verlangt, daß ſie für ſich ſelbſt befriedige und nicht blos zum Behuf anderer

Absichten, oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Darum hat eine Betrachtung, die sich blos mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum, weil eben in demselben alle andern Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstoßen und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grund vermuthe, für Jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wol sagen einen größern, als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde." (Daselbst S. 162 fg.)

Aristoteles leitet bekanntlich die Philosophie vom Staunen ab. „Vom Staunen", sagt er, „ging ehemals, wie noch jetzt, die Philosophie aus. Anfänglich staunten die Menschen über leichtere Dinge, nach und nach gingen sie weiter und forschten über wichtigere Gegenstände, über die Zustände des Mondes, der Sonne, der Sterne und über Entstehung des Weltalls. Zweifel und Staunen aber sind Zeichen der Unwissenheit." („Metaphysik", I, 2.) Nun, trotz aller gepriesenen Fortschritte der Naturwissenschaft, gibt es immer noch genug Stoff zum Staunen, noch immer genug Zweifel und Unwissenheit. Die Physik hat noch keineswegs das Räthsel der Welt und des Daseins gelöst. Mit ihren Fort-

ſchritten nimmt zwar die Verwunderung über die Erſcheinungen der Natur ab, aber die Verwunderung über das Weſen derſelben, oder über das in ihr Erſcheinende, bleibt, ja nimmt für denkende Köpfe noch zu. Demgemäß haben ſich auch beſonnene Naturforſcher der Gegenwart noch nicht, wie jene materialiſtiſchen Stimmführer, gerühmt, mit Chemie und chemiſchen Apparaten das Weſen der Natur ergründet zu haben. „Kein wahrer Naturforſcher", ſagt der Anatom R. Virchow, wird die Anſicht hegen, daß es ihm möglich ſei, den Plan der Weltordnung zu ergründen. Die Aufgabe der Naturforſchung iſt es, die Eigenſchaften der Naturkörper und die Geſchichte der Naturerſcheinungen zu verfolgen, und ſo die Geſetze kennbar zu machen, nach denen ſich der Lauf der natürlichen Vorgänge regelt. Das geſetzmäßige Reſultat dieſer Vorgänge gilt ziemlich allgemein als ihr Zweck und dieſer Zweck folgt mit Nothwendigkeit aus den einmal gegebenen Eigenſchaften der Körper, den in der Natur wirkſamen Kräften. Daß es nicht der letzte Zweck ſein kann, liegt auf der Hand; aber wer wollte dieſen erforſchen?" (In einem Aufſatze über Empirie und Transſcendenz, im „Archiv für pathologiſche Anatomie und Phyſiologie", I, Heft 1, S. 28.)

Der Grund, warum Phyſik nicht die letzten

Aufſchlüſſe über die Dinge geben kann, iſt dieſer, daß ſie die Erſcheinungen auf etwas zurückführt, das ſelbſt wieder der Erklärung bedarf, nämlich auf Naturgeſetze und Kräfte, die zuletzt als ein unbekanntes X ſtehen bleiben. „Durch ätiologiſche Erklärung", ſagt Schopenhauer mit Recht, „erhalten wir über das innere Weſen einer Naturerſcheinung nicht den mindeſten Aufſchluß: dieſes wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologiſchen Erklärung, welche die unwandelbare Conſtanz des Eintritts der Aeußerung einer ſolchen Kraft, ſo oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da ſind, Naturgeſetz nennt. Dieſes Naturgeſetz, dieſe Bedingungen, dieſer Eintritt, in Bezug auf beſtimmten Ort, zu beſtimmter Zeit, ſind aber Alles, was ſie weiß und je wiſſen kann. Die Kraft ſelbſt, die ſich äußert, das innere Weſen der nach jenen Geſetzen eintretenden Erſcheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, ſowol bei der einfachſten, als bei der complicirteſten Erſcheinung. Denn, wiewol die Aetiologie bisjetzt ihren Zweck am vollkommenſten in der Mechanik, am unvollkommenſten in der Phyſiologie erreicht hat, ſo iſt dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortſtößt, ihrem innern Weſen nach uns nicht minder

fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum des Thieres hervorbringt. Die Mechanik ſetzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegungen durch Stoß, Starrheit u. ſ. w. als unergründlich voraus, nennt ſie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erſcheinen unter gewiſſen Bedingungen Naturgeſetz, und danach erſt fängt ſie ihre Erklärung an, welche darin beſteht, daß ſie treu und mathematiſch genau angibt, wie, wo, wann jede Kraft ſich äußert, und daß ſie jede ihr vorkommende Erſcheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenſo machen es Chemie und Phyſiologie in ihrem Gebiet, nur daß ſie noch viel mehr vorausſetzen und weniger leiſten. Demzufolge wäre auch die vollkommenſte ätiologiſche Erklärung der geſammten Natur eigentlich nie mehr als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine ſichere Angabe der Regel, nach welcher die Erſcheinungen derſelben in Zeit und Raum eintreten, ſich ſuccediren, einander Platz machen: aber das innere Weſen der alſo erſcheinenden Kräfte müßte ſie, weil das Geſetz, dem ſie folgt, nicht dahin führt, ſtets unerklärt laſſen und bei der Erſcheinung und deren Ordnung ſtehen bleiben. Sie wäre inſofern dem Durchſchnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern

nebeneinander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder, um ein scherzhaftes Gleichniß zu gebrauchen, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe sein, wie Jemandem, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: «Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?»" („Die Welt als Wille und Vorstellung", I, 110 fg.)

Diese letztere Frage zu beantworten ist nun Sache der Metaphysik, und daher bedarf die Physik der Ergänzung und des Abschlusses durch jene. Andererseits bedarf aber auch die Metaphysik zu ihrer Grundlage der Physik; denn um ein Räthsel richtig lösen zu können, muß man ja die Daten desselben zuvor genau kennen. Die physische Beschaffenheit der Welt gibt uns das Räthsel auf, und die Metaphysik soll es lösen. Bei diesem Verhältniß liegt es aber auf der Hand, daß und wie

ſehr die Fortſchritte der Metaphyſik von denen der Phyſik abhängig ſind. In Zeiten, wo die Naturwiſſenſchaft noch ſehr zurück war, konnte natürlich auch die Metaphyſik nur eine höchſt mangelhafte ſein. Und auch in der neuern und neueſten Zeit finden wir die Metaphyſik noch bei ſolchen Philoſophen höchſt mangelhaft, die über die Thatſachen der Natur ſich hinwegſetzen und aus bloßen Begriffen heraus das Weſen der Dinge ergründen zu können meinten. Der Dualismus z. B. zwiſchen Geiſt und Materie, als zwei grundverſchiedenen Subſtanzen, der noch heute in den Köpfen mancher Philoſophen ſpukt und ihren metaphyſiſchen Syſtemen zum Grunde liegt, beruht nur auf einer begrifflichen Unterſcheidung, durchaus aber nicht auf naturwiſſenſchaftlichen Thatſachen; denn bisjetzt wenigſtens hat uns die Natur noch kein blos ausgedehntes, eines immateriellen Princips entbehrendes Ding dargeboten, da jeder materielle Stoff durch ein geiſtiges Weſen, eine unſichtbare und nur in ihren Wirkungen erkennbare Kraft beſeelt iſt; noch auch hat ſie uns ein blos denkendes, mit keiner Ausdehnung behaftetes Ding gezeigt, da das Denkende in uns, das Gehirn, ausgedehnt erſcheint. (Vergl. über das Unbegründete des Carteſianiſchen Dualismus meine „Briefe über die Schopenhauer'ſche Philoſophie",

Brief 12.) Mit dem Carteſianiſchen Dualismus fallen aber natürlich auch alle auf denſelben gegründeten metaphyſiſchen Welterklärungsverſuche weg. Man braucht nicht mehr zu Gott wie zu einem Deus ex machina, noch zur präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht zu nehmen, um die beiden entgegengeſetzten Subſtanzen miteinander zu vereinigen. Die neuere Phyſiologie lehrt, daß der Menſch ein Ganzes, eine unzertrennbare Einheit iſt, nicht ein Compoſitum von Leib und Seele, deren jedes nur zu dem andern äußerlich hinzukäme. Daß der Geiſt, wie Ariſtoteles lehrt, von außen in den Menſchen komme, iſt nach moderner Naturwiſſenſchaft nicht mehr möglich zu behaupten. Damit wird aber auch die ganze metaphyſiſche Welterklärung eine andere. Der Dualismus löſt ſich in Monismus auf.

Wie verſchieden eine auf Naturwiſſenſchaft gegründete und mit den naturwiſſenſchaftlichen Thatſachen übereinſtimmende Metaphyſik von einer dieſer Begründung und Uebereinſtimmung entbehrenden Metaphyſik ausfällt, davon kann man ſich am beſten überzeugen, wenn man die Schopenhauer'ſche moniſtiſche Metaphyſik, welche den Willen zum Alles erklärenden Weltprincip macht, mit der dualiſtiſchen vergleicht, welche die Welt in Geiſt und

Materie zerlegt und deren Einigung durch ein höheres Drittes, einen Gott, zustande kommen läßt. Diese letztere Art von Metaphysik macht durchaus alle naturwissenschaftlichen Thatsachen zu einem unerklärlichen Räthsel. Es ist z. B. Thatsache, daß der Geist mit dem Körper wächst und sich entwickelt, daß seine Operationen durch das Gehirn, dessen Größe und qualitative Beschaffenheit bedingt sind, wie das Sehen durch die des Auges, daß Störungen des Gehirns Geistesstörungen zur Folge haben u. s. w. Wie sollte nun diese Thatsache zu erklären sein, wenn der Geist eine vom Körper verschiedene, für sich fertige und nur äußerlich mit demselben verbundene Substanz wäre? Wie kommt ein für sich fertiger Geist dazu, in solche Abhängigkeit von dem seinem Wesen ganz fremden Körper zu gerathen, daß er mit demselben wächst und abnimmt, mit demselben gedeiht und leidet? Wenn das Gehirn weiter nichts als ein äußerliches Werkzeug der Seele ist, wie kommt denn diese dazu, zugleich mit ihrem Werkzeuge krank zu werden? Geräth denn auch sonst ein Arbeiter von seinem Werkzeug in solche Abhängigkeit, daß zugleich mit diesem er selbst verletzt wird? Wird mit einem Messer auch Der, der damit schneidet, stumpf? Wird mit dem Klavier auch der Klavier-

ſpieler verſtimmt? Der ſchon erwähnte Anatom Virchow hat in ſeinem Aufſatz über Empirie und Transſcendenz gegen Lotze ſehr gut die Widerſprüche nachgewieſen, in die eine Pſychologie ſich verwickelt, welche von falſchen metaphyſiſchen Vorausſetzungen ausgeht und doch nicht umhin kann, auf die anatomiſchen, phyſiologiſchen und pathologiſchen Erfahrungen Rückſicht zu nehmen. Lotze erkennt die Abhängigkeit der Seele vom Körper in ſeiner mediciniſchen Pſychologie an, und doch behauptet er eine beſondere immaterielle Seelenſubſtanz: eine Annahme, von der Virchow mit Recht ſagt, daß ſie keine einfachere Deutung der pſychiſchen Erſcheinungen zu gewähren im Stande iſt, vielmehr die Erklärung der pſychiſchen Vorgänge nur noch ſchwieriger und verwickelter macht. (In meinen „Briefen über die Schopenhauer'ſche Philoſophie", S. 204, habe ich auch ſchon gegen Hagen das Unhaltbare der ſpiritualiſtiſchen Pſychologie nachgewieſen.)

Von ſolchen Widerſprüchen befreit nur eine mit den naturwiſſenſchaftlichen Thatſachen in Einklang ſich befindende Metaphyſik. Der wahre Philoſoph geht nicht von vorausgeſetzten Begriffen, wie: Seelenſubſtanz, Wechſelwirkung der materiellen und immateriellen Subſtanz u. ſ. w. aus, ſondern er

bildet und entwickelt die Begriffe aus dem Stoffe der Erfahrung, und hat dann nicht zu befürchten, daß sie, wie jene in der Luft schwebenden Begriffsgebäude von der Naturwissenschaft über den Haufen geworfen werden.

Nächst Lotze ist auch Rudolf Wagner mit der Behauptung einer immateriellen Seelensubstanz aufgetreten. (S. „Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. Sept. 1854", und dazu die Fortsetzung: „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen.") Rudolf Wagner hat seine verdiente Zurechtweisung durch Karl Vogt in der Streitschrift „Köhlerglaube und Wissenschaft" erfahren. Wenn schon ein Philosoph, der, die physiologischen Thatsachen ignorirend, sich in metaphysischen Hirngespinnsten über die Natur der Seele ergehen wollte, von den Naturforschern mit Recht verspottet würde; um wie viel mehr verdient dies ein Physiolog, der doch am meisten auf Anerkennung und Beachtung der physiologischen Thatsachen zu halten und seine Seelentheorie danach einzurichten verpflichtet ist? Rudolf Wagner denkt

ſich die menſchliche Seele „als ein Product der Combination des göttlichen Geiſtes mit der Materie zu einem individuell ſelbſtändigen Weſen", daher er auch „eine innige providentielle Beziehung zwiſchen Seele und Leib und eine Wiederauferſtehung des (verklärten) Leibes" annimmt. Alles Dieſes aus „dogmatiſchen und metaphyſiſchen Gründen". („Ueber Wiſſen und Glauben", S. 18.) Als ob ein Naturforſcher noch Naturforſcher zu heißen verdiente, wenn er aus Glaubensgründen etwas annimmt und für Wahrheit ausgibt, wogegen die unwiderleglichſten phyſiologiſchen Gründe ſprechen. Was würde man wol von einem Aſtronomen ſagen, der trotzdem, daß er weiß, die Erde drehe ſich um die Sonne, dennoch aus Glaubensgründen die bibliſche Anſicht, daß die Erde ſtillſtehe, für wahr ausgäbe?

Karl Vogt beleuchtet die Wagner'ſche „unſterbliche Seele" treffend mit folgenden Worten: „Man betrachte das Loos, welches einer ſolchen unſterblichen Seele während der kurzen Zeit ihrer Exiſtenz auf Erden wartet. Man betrachte die Entwickelung der Seelenthätigkeiten bei einem Kinde, wie dieſelbe nach und nach voranſchreitet, wie zuerſt die Reflexbewegungen das ganze Reich der Thätigkeitsäußerungen darſtellen, wie nach und nach die willkürlichen Bewegungen ſich einſtellen, wie dieſe anfangs

vollkommen unſicher und ſelbſt zweckwidrig, ſpäter zweckgemäß werden, wie das Kind infolge dieſer zunehmenden Zweckmäßigkeit Greifen, Blicken, Stehen und Sprechen lernt; wie die Sinnesempfindungen aus der urſprünglichen Allgemeinheit der Eindrücke mehr und mehr ſich ſpecialiſiren; wie Urtheilskraft, Empfindungsvermögen, Wille, Ueberlegung und Phantaſie allmälig aus dem anfangs ſo unklaren Chaos der Geiſtesthätigkeiten ſich ausſcheiden und hervortreten! Man betrachte all dies allmälige Emporringen der Thätigkeiten des Centralnervenſyſtems, das mit der innern Ausbildung des Organs gleichen Schritt hält, und man ſtelle ſich nun eine unſterbliche Seele vor, an der nichts zu- und nichts abgethan werden kann, die da drinnen in dieſem urſprünglich total ſchadhaften Organe ſitzt und die in ihr ſchlummernden Thätigkeiten nicht manifeſtiren kann. Sie möchte den Befehl zum Greifen telegraphiren, aber der Telegraph ſpielt nicht; — ſie möchte Dies und Jenes von außen aufnehmen, die Leitung geht nicht. Kann irgendein Zuſtand mit der Qual verglichen werden, die eine ſolche unſterbliche Seele in einem Kindesorganismus bis zu ſeiner vollſtändigen Entwickelung erleiden muß?..... Wer jemals einen Menſchen geſehen hat, dem durch einen Bruch der Wirbelſäule oder einen Schlagfluß

die Nervenleitung nach den untern Extremitäten unterbrochen iſt, der wird ſich einen kleinen Begriff machen können von den Qualen, welche die Wagner'ſche unſterbliche Seele bei jeder das Gehirn intereſſirenden Krankheit erdulden muß. Der Unglückliche, welchem durch die Zerquetſchung des Rückenmarks Empfindung und Bewegung in der untern Körperhälfte gänzlich geraubt iſt und der dabei die volle Integrität des Gehirns behalten hat, iſt in einem Zuſtande ſteter Verzweiflung über dieſe Lähmung; er ſieht, daß man ſeine Glieder betaſtet, und fühlt es nicht, — er ſtrengt ſeinen Willen auf das äußerſte an, um ſeine Füße zu bewegen, und es gelingt ihm nicht. Nun ſtelle man ſich den Zuſtand einer Seele vor, welche auf einem vollen brauchbaren Gehirnklaviere ihre Paſſagen zu ſpielen gewohnt war, und der plötzlich ein Theil der Klaviatur ſchadhaft wird: ein Aederchen ſpringt und das ausgetretene Blut preßt ihr die Taſten des Gedächtniſſes zuſammen; eine Blutwelle ſteigt auf und verkehrt ihre ſchönſten Gedanken in Raſerei; ein Stück Umhüllungshaut verdickt ſich und drückt ihre Intelligenz zu Blödſinn herab; ein Knochenſplitter wächſt langſam in die Gehirndecke vor und kitzelt ihre Phantaſie zu ungeberdigen Sprüngen im wachen Zuſtande auf! Welche unendliche Qual muß die

Seele erdulden über dieſe Verheerung ihres Thätigkeits-bereiches, die abzuwenden ſie gar keine Mittel hat, denen gegenüber ſie vollſtändig unmächtig iſt!“ (S. 98 fg.)

Mit Recht ſagt Karl Vogt, die Conſequenzen aus der Wagner'ſchen Seelenſubſtanz ziehend: „Was dem einen Organe recht iſt, iſt dem andern billig. Wenn wir zur Erklärung der Thatſache des Bewußtſeins eine unſterbliche individuelle Seele annehmen, ſo müſſen wir zur Erklärung der Thatſache der Muskelzuſammenziehung eine unſterbliche Muskelſeele, und ſo fort für jedes Organ zur Erklärung des letzten Grundes ſeiner Function auch ein unſterbliches Weſen annehmen. Dieſe Freiheit geſtatten wir dann einem Jeden; wir ſind vollkommen ſo gutmüthig wie Virchow und geſtatten Jedem, eine unſterbliche Hirnſeele anzunehmen; nur knüpfen wir daran die Bedingung, daß der Hirnſeelenconſtructor conſequenterweiſe auch unſterbliche Muskelſeelen, Leberſeelen, Nierenſeelen, Darmſeelen u. ſ. w. annehme; kurz ebenſo viel unſterbliche Seelen als Organe, eine jede beſtimmt, den letzten Grund der Functionen dieſer Organe zu tragen und zu erklären. Denn mit derſelben Beſtimmtheit, mit welcher Herr Wagner verſichert, daß ſeiner Annahme einer unſterblichen Seele für die Hirnfunctionen keine phyſiologiſche Thatſache entgegen-

ſtehe, ganz mit derſelben Beſtimmtheit müſſen wir erklären, daß der Annahme dieſer verſchiedenen Organſeelen ebenfalls keine phyſiologiſchen Thatſachen entgegenſtehen; denn für das eine wie für das andere Organ beſteht ganz dieſelbe Art der Beweisführung." (S. 110 fg.)

Die echte Metaphyſik, d. i. die von bibliſch-dogmatiſchen Glaubensvorausſetzungen unbefangene Metaphyſik, erſpart ſich ſolche Lächerlichkeiten, wie die von Vogt aufgedeckten Wagner'ſchen Abſurditäten ſind, weil ſie ſich nicht anmaßt, die ſinnlichen Thatſachen zu überſpringen, um mit einem Satze im Ueberſinnlichen zu ſein. Sie erkennt alſo an, daß die ſogenannte Seele zunächſt weiter nichts iſt, als ein gemeinſchaftlicher Ausdruck für die verſchiedenen, ineinander greifenden Functionen des Gehirns, daß ſie ſich alſo zu dieſem nicht anders verhält, wie auch ſonſt die Functionen zu ihren entſprechenden Organen; ſie erkennt an, daß Daſſelbe bei den Seelenfunctionen, wie bei den Functionen der andern Organe ſtattfindet, daß nämlich die normale Seelenthätigkeit bedingt iſt durch die Integrität ihres Organs, des Gehirns, wie das normale Sehen durch die Integrität des Auges u. ſ. w. Sie muß alſo einſtimmen in die Worte Karl Vogt's: „Bei allen Organen ohne Ausnahme iſt dieſelbe Inte-

grität zur Hervorbringung der ganzen normalen Function nöthig; bei allen Organen können wir durch Schädigung des Apparates die Function schädigen, sie verändern, schwächen, kurz verschiedene Modificationen derselben hervorrufen. Daraus schließt nun jeder vernünftige Mensch, daß eben die Function an den Apparat gebunden sei. Nur bei dem Gehirne will man dies nicht anerkennen; nur bei diesem will man eine specielle, für die andern Organe nicht gültige unlogische Schlußfolgerung eintreten lassen, um eben dem Verdummungsorgan des Glaubens einen Spielraum zu lassen. Wenn ich einem Thiere den Blutzufluß zu den hintern Extremitäten gänzlich abschneide, so ist die Function der Muskeln durch die Hemmung der Ernährung derselben gänzlich aufgehoben; das Thier kann die Beine nicht bewegen, die Muskeln sind gelähmt, die Function ist durch Schädigung des Apparates vernichtet. Dies ist die einfache logische Schlußfolgerung, die sich unmittelbar aus der Thatsache ergibt und die Niemand wird angreifen können. Lasse ich wieder Blut zu, ehe die Zersetzung der Muskeln begonnen hat, so stellt sich auch die Function wieder her, das Thier kann seine Beine wieder bewegen; lasse ich aber kein Blut mehr zu, so stirbt der Muskel ab, zersetzt sich, verfault, und

es ist überhaupt ein Ende mit jeder Zusammenziehung, mit jeder Ausübung der Function. Jedermann wird diesen Versuch überzeugend finden; keinem Menschen wird es einfallen zu sagen, die Function habe während des Aufhörens der Blutzufuhr latent in den Muskeln gelegen, habe sich später, nach dem Absterben der Muskeln, als unsterbliches Wesen von demselben getrennt und sei etwa gar in einen andern Weltkörper hinübergeflogen. Wer sich erdreisten würde, ein solches Raisonnement vorzubringen, würde nur mit Achselzucken oder mit der bedauernden Bemerkung, er sei wol nicht richtig im Kopfe, angehört werden." (S. 111 fg.)

Diese Worte eignet, wie gesagt, die unbefangene Metaphysik sich vollständig an. Aber so geneigt sie auch ist, die Thatsachen und die nächsten sich daran knüpfenden Schlußfolgerungen zuzugeben, so wenig kann sie doch andererseits dem materialistischen Naturalismus zugestehen, mit seiner Erklärung Alles erklärt zu haben. Eine Anmaßung ist so schlimm als die andere. Müssen wir die Anmaßungen jener Art von Metaphysik zurückweisen, welche die Thatsachen überspringt oder unlogische Schlußfolgerungen aus denselben für Wahrheit ausgibt, so müssen wir andererseits auch nicht minder die Anmaßungen jenes

Empirismus perhorresciren, der die Erfahrung zum Letzten, Alles Erklärenden macht.

Mag es immerhin richtig sein, daß die verschiedenen Functionen des Organismus, also auch die psychischen, an ihre Organe gebunden sind, — woher denn, entsteht die Frage, der ganze Organismus? Ist dieser blos ein Product des Stoffes, der stofflichen Combination chemischer Elemente, oder hat er einen metaphysischen Ursprung? Daraus, daß die Functionen des Organismus nicht ohne die entsprechenden Organe vonstatten gehen, folgt daraus schon, daß der Organismus die letzte erklärende Ursache seiner Functionen ist? Verhält es sich nicht vielmehr umgekehrt, daß der Zweck der Functionen das Bildende des Organismus ist?

Die Erfahrung lehrt uns, daß das Sehen nicht ohne Auge, das Hören nicht ohne Ohr, das Sprechen nicht ohne Sprachorgane, das Denken nicht ohne Gehirn vonstatten geht; aber folgt daraus, daß Auge, Ohr, Sprachorgane, Gehirn die ausreichenden Ursachen zur Erklärung des Sehens, Hörens, Sprechens und Denkens sind? Nöthigt nicht vielmehr das Nachdenken, anzunehmen, daß der Zweck des Sehens, Hörens, Sprechens und Denkens es war, was die materiellen Stoffe zu diesen entsprechenden Organen gebildet hat?

Daß zur Erklärung des Organismus die stofflich wirkenden Ursachen allein nicht ausreichen, sondern eine Zweckursache, also ein immaterielles Princip, angenommen werden muß, dies hat noch kein gründlich denkender Physiolog bestritten. Im 18. meiner „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie" habe ich schon die Urtheile Eschricht's und Schultz-Schultzenstein's gegen den chemischen Materialismus, der alle Zweckursachen leugnet, angeführt. Keiner aber gibt so schlagende Beweise dafür, daß der Organismus nur Erscheinung eines inwohnenden Lebenszweckes ist, als Schopenhauer in der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Hier ist der Wille zum Leben als das metaphysische Princip des Organismus nachgewiesen. Die sogenannte Seele wird, in Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Physiologie, nicht als etwas Ursprüngliches, als eine unabhängige immaterielle Substanz betrachtet, sondern nur als ein dem Lebenszweck entsprechendes Organ, erscheinend im Gehirn.

„Bei mir", sagt Schopenhauer, „ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radical der Seele, und dieses ist der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie

iſt die Verbindung des Willens mit dem νοῦς, Intellect. Dieſer Intellect iſt das Secundäre, iſt das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunction, durch dieſen bedingt. Der Wille hingegen iſt primär, iſt das prius des Organismus und dieſer durch ihn bedingt.... Die wahre Phyſiologie, auf ihrer Höhe, weiſt das Geiſtige im Menſchen (die Erkenntniß) als Product ſeines Phyſiſchen nach; und dies hat, wie kein Anderer, Cabanis geleiſtet: aber die wahre Metaphyſik belehrt uns, daß dieſes Phyſiſche ſelbſt bloßes Product oder vielmehr Erſcheinung eines Geiſtigen (des Willens) ſei. Das Anſchauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, ſondern umgekehrt, aus dieſem der Organismus. („Ueber den Willen in der Natur", 2. Aufl., S. 19 fg.)

Wie der ganze ſichtbare Leib nur Erſcheinung des Willens zum Leben iſt, ſo iſt auch jedes beſondere Organ nur Erſcheinung eines beſondern, dem Leben dienenden, ſich als Mittel zu ihm verhaltenden Wollens. So iſt das Seelenorgan, das Gehirn, nur Erſcheinung des Erkennenwollens, da das Leben zu ſeinen Zwecken der Erkenntniß bedarf. Nach dem jedesmaligen Lebenszweck richtet ſich daher auch die Beſchaffenheit des Erkenntnißorgans, die höhere oder niedere Stufe der Gehirn-

bildung. „Wie", ſagt Schopenhauer, „mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offenſive oder Defenſive, hat ſich auch in jeder Thiergeſtalt der Wille mit einem Intellect ausgerüſtet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellect das ἡγεμονικόν, d. h. den Wegweiſer und Führer, genannt. Demzufolge iſt der Intellect allein zum Dienſte des Willens beſtimmt und dieſem überall genau angemeſſen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar deſſen viel mehr, als die Grasfreſſer. Der Elefant und gewiſſermaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewundernswürdige Verſtand des Elefanten war nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und ſehr geringer Prolification, er für längere und ſichere Erhaltung des Individuums zu ſorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigſten, ſtärkſten und behendeſten Raubthieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und ſpärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüſſel, mit keiner Waffe, als allenfalls ſeinem Hufe, verſehen, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, ſich dem Verfolger zu entziehen. Der außerordentliche Verſtand der Affen war nothwendig; theils, weil ſie, bei einer Lebens-

dauer, die ſelbſt bei denen mittlerer Größe ſich auf funfzig Jahre erſtreckt, eine geringe Prolification haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; theils aber, weil ſie Hände haben, denen ein ſie gehörig benutzender Verſtand entſprechen mußte, und auf deren Gebrauch ſie angewieſen ſind, ſowol bei ihrer Vertheidigung mittels äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künſtliche Mittel verlangt (z. B. Aufſchlagen der Nüſſe mit Steinen, Einſchieben eines Steins in die offenſtehende Rieſenmuſchel, welche ſonſt zuklappen und die das Thier derſelben herausholende Hand abklemmen würde), und überhaupt ein geſelliges und künſtliches Raubſyſtem nöthig macht, mit Zureichen der geſtohlenen Früchte von Hand zu Hand, Ausſtellen von Schildwachen u. dergl. m. — Im Allgemeinen erhebt bei den Säugethieren die Intelligenz ſich ſtufenweiſe, von den Nagethieren zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubthieren, und endlich zu den Quadrumanen: und dieſem Ergebniß der äußern Beobachtung entſprechend weiſt die Anatomie die ſtufenweiſe Entwickelung des Gehirns in derſelben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier.) — Wie hinſichtlich der phyſiſchen Waffe, ſo finden wir auch hinſichtlich des Intellects den

Willen überall als das prius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs, was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht, sogleich durch größere Feinheit des Verstandes ersetzt. — Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und die wirbellosen den Wirbelthieren nachstehen. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel, und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Locomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Locomotivität nicht nützen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken. — Im Menschen steht der den Uebrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen

Vernunft (Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, als welche der des ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums foderten. Alle diese großen Foderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden: daher sind sie hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte." („Ueber den Willen in der Natur", 2. Aufl., S. 46 fg.)

Diese Beispiele werden genügen, um zu beweisen, daß echte Metaphysik von der Naturwissenschaft nichts zu fürchten hat, da sie sich die Fortschritte der Naturwissenschaft zunutze macht, um mittels derselben hinter das wahre Wesen der Dinge zu kommen. Der echte Metaphysiker behauptet nicht den naturwissenschaftlichen Thatsachen zum Trotz eine immaterielle, unsterbliche Seelensubstanz im Gegensatz zum sterblichen Leibe, sondern da ihn die Natur-

wiſſenſchaft belehrt, daß die angebliche Seele, gebunden an das Gehirn, ſelbſt nur ein Theil, ein Organ des ſterblichen Leibes iſt, ſo ſucht er das Ewige, Unſterbliche, nicht in ihr, ſondern in Dem, was Princip des ganzen Leibes, mit Einſchluß der Seele (des Gehirns), iſt. Er hat nicht nöthig, um die Unſterblichkeit zu retten, mit Rudolf Wagner den phyſiologiſchen Thatſachen ins Geſicht zu ſchlagen oder eine „doppelte Buchhaltung“ für Glauben und Wiſſen einzuführen; denn er gründet ſeine Gedanken auf die Erfahrung, kann alſo nicht in Conflict mit derſelben gerathen. Erſt beobachtet er und dann denkt er über das Beobachtete nach; erſt iſt er Phyſiker und dann Metaphyſiker.

Es geht aber auch aus den angeführten Beiſpielen hervor, wie ſehr die Naturwiſſenſchaft zu ihrer Ergänzung und zu ihrem Abſchluß der Philoſophie, wie ſehr die Phyſik der Metaphyſik bedarf. Jene verfällt ohne dieſe, wie das Beiſpiel der alle Zweckurſachen leugnenden chemiſchen Materialiſten beweiſt, in eine Weltanſicht, mit der die religiöſen und moraliſchen Intereſſen der Menſchheit nicht zuſammen beſtehen können, wie wir ſchon in den vorigen Abſchnitten nachgewieſen haben.

Dieſelbe Frage, die die Metaphyſik in Bezug auf den Einzelorganismus zu beantworten hat:

Woher dieſe zweckmäßige Stoffcombination, dieſe organiſche Gliederung zu einem wohl zuſammenſtimmenden Ganzen? — dieſe Frage fällt ihr auch in Bezug auf den großen Geſammtorganismus der Welt zu; denn auch der Makrokosmos, wie der Mikrokosmos, ſtellt ſich uns als ein zweckmäßiges Ganzes dar. Auch zu ſeiner Erklärung reichen die blos wirkenden, ſtofflichen Urſachen nicht aus, ſondern iſt die Annahme einer Zweckurſache nothwendig. Damit, daß Aſtronomie, Geologie ꝛc. die Verkettung der Naturerſcheinungen, das wunderbare Ineinandergreifen der Geſetze und Kräfte nachweiſen, iſt noch nicht Alles abgemacht. Denn der denkende Geiſt will wiſſen: Woher dieſe Verkettung und dieſes Ineinandergreifen? Die Metaphyſik ſucht alſo auch hier zu den Thatſachen der Naturwiſſenſchaft den Grund, zu dem Daß das Warum. Natürlich aber muß ſie, um zu dem wahren Warum zu gelangen, das Daß, d. h. die Erfahrung, vorher genau kennen.

Kant betrachtete die Metaphyſik fälſchlich als eine rein aprioriſche Wiſſenſchaft. „Was die Quellen einer metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft", ſagt er, „ſo liegt es ſchon in ihrem Begriffe, daß ſie nicht empiriſch ſein können. Die Principien derſelben müſſen alſo niemals aus der Erfahrung ge-

nommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniß sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Physiologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft." („Prolegomena zur Metaphysik", §. 1.) Aber hiergegen bemerkt Schopenhauer mit Recht, es sei geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und blos a priori bewußte leere Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle. „Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß, wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstracte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr

Fundament muß daher allerdings empiriſcher Art ſein." („Die Welt als Wille und Vorſtellung", II, 182.)

Hätten Schelling und Hegel dies bedacht, ſo hätten ſie ſich mit ihren aprioriſchen Weltconſtructionen nicht vor den Naturforſchern blamirt. Nichts iſt ſo geeignet, die Philoſophie in Miscredit zu bringen, als Verachtung der Erfahrung. Doch wäre es andererſeits auch eine Anmaßung der Naturwiſſenſchaft, wenn ſie meinte, durch ſich allein der Menſchheit genügen und darum die Philoſophie ganz und gar vom Throne ſtoßen zu können. Die Naturwiſſenſchaft iſt nur jener hohlen, aprioriſchen Speculation gefährlich, die aus leeren Begriffen die Welt conſtruirt, unbekümmert um Das, was wirklich iſt und geſchieht. Dagegen muß ſie ſich vor einer Philoſophie beugen, welche, die Empirie zum Ausgang nehmend, ſich über dieſelbe zur Erkenntniß des *Weſens* der Erſcheinungen, zur Ergründung der innerſten *Natur* der Dinge erhebt.

Man kann das Verhältniß der Naturwiſſenſchaft zur Philoſophie, oder der Phyſik (im allgemeinſten Sinne des Worts) zur Metaphyſik, nicht beſſer ausdrücken, als es Schopenhauer gethan, indem er ſagt: „Mit dem Naturalismus, oder der rein phyſikaliſchen Betrachtung, wird man nie ausreichen:

ſie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangsloſe Cauſalreihen, unerforſchliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangsloſe Zeit, endloſe Theilbarkeit der Materie, und dieſes Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt in dieſer Beziehung alle frühern Jahrhunderte in tiefen Schatten und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik je machen möge, ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehen ſein; ſo wenig als eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Erkenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen, während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſein. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte, ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan. Vielmehr werden die größten Fort-

ſchritte der Phyſik das Bedürfniß einer Metaphyſik nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andererſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt, daſſelbe von allem blos Phyſiſchen reiner abſondert, und eben auch das vollſtändiger und genauer erkannte Weſen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fodert, welches, je richtiger, gründlicher und vollſtändiger empiriſch erkannt, nur deſto räthſelhafter ſich darſtellt." („Die Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 17, über das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen, S. 178 fg.)

Hiermit, glauben wir, ſind ebenſo die Rechte der Naturwiſſenſchaft, wie die der Philoſophie gebührend gewürdigt. Beide Gebiete können nur dann miteinander in Conflict kommen, wenn jedes von beiden, ohne Beachtung des andern, ſich allein für das Ganze und Abſolute erklärt. Verleugnet die Naturwiſſenſchaft das metaphyſiſche Bedürfniß, glaubt ſie mit ihrer phyſiſchen Weltbeſchreibung, mit ihrer Zurückführung der Erſcheinungen auf die bekannten Urſtoffe und Urkräfte Alles gethan zu haben, ſo

bringt sie die Philosophie gegen sich auf, welche erkennt, daß mit der physischen Erklärung das Welträthsel noch nicht gelöst, sondern erst aufgegeben ist. Andererseits, betrachtet sich die Philosophie für befugt und befähigt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft das Welträthsel a priori zu lösen, und construirt sie demgemäß abstracte Begriffsgebäude, die nicht auf dem Boden der Erfahrung ruhen, so geräth sie mit der Naturwissenschaft in Conflict.

Hieraus ist abzunehmen, wie der Naturforscher und Philosoph sich zueinander zu verhalten haben, um miteinander in Frieden und Eintracht zu leben. Der Denker lasse sich vom Beobachter über die thatsächliche Weltordnung belehren, und der Beobachter lasse sich vom Denker in den verborgenen Sinn dieser thatsächlichen Ordnung einführen, — dann können Beide nur voneinander gewinnen.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

RECEIVED
DEC 22'67 -9 AM
SEP 5 1975 3 2
REC. CIR. JUN 13 '75

LD 21A–60m-2,'67
(H241s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C046044877